H. g. hum.
417

Fischhauser

H. g. hum

417 u

<36635205910018
S
<36635205910018
Bayer. Staatsbibliothek

H. g. hum. 417 u

00

Grundzüge

der

Religionswissenschaft

zur

Einleitung in die Religionsgeschichte

von

Christian Tischhauser
theol. Lehrer an der Missionsanstalt in Basel.

Basel
Im Selbstverlag des Verfassers
1891.

5 B H

H. g. hum. 417 ua

Grundzüge

der

Religionswissenschaft

zur

Einleitung in die Religionsgeschichte

von

Christian Tischhauser
theol. Lehrer an der Missionsanstalt in Basel.

Gd /48/1126

Basel
Im Selbstverlag des Verfassers
1891.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Der Druck dieser Schrift beruht lediglich auf Zweckmäßigkeitsgründen. Es sollte dadurch für den in hiesiger Missionsanstalt den ältesten Zöglingen erteilten Unterricht in grundlegenden Fragen der Religionswissenschaft das lästige und zeitraubende Diktieren umgangen und so mehr Zeit zu freier Behandlung des Stoffes gewonnen werden. Weiteren Anspruch also, als ein Unterrichtsmittel für unsere Missionare zu sein, macht darum das Büchlein nicht. Die behandelten religionswissenschaftlichen Probleme wollen deshalb auch weniger feste Resultate, als Anregungen zu weiterem Studium und Fingerzeige für hierauf bezügliches Nachdenken geben. Es ist daher auch überall in Fußnoten die einschlägige Literatur angemerkt.

Basel, Oktober 1890.

Chr. Tischhauser, Pfarrer.

Inhalt.

		Seite
Kapitel I.	Bedeutung und Entwicklung der Religionswissenschaft .	1—8
„ II.	Das Wesen der Religion	9—21
„ III.	Verschiedene Auffassungen der Religion und ihre Kritik .	22—45
„ IV.	Allgemeinheit der Religion	46—51
„ V.	Eine evolutionistische Darlegung des Ursprungs der Religion	52—71
„ VI.	Religion gehört zum Wesen des Menschen . . .	72—87
„ VII.	Frage nach der Urreligion	88—102
„ VIII.	Die Entstehung des Heidentums	103—136
„ IX.	Wahrheitselemente in außerheilsgeschichtlichen Religionen	137—171
„ X.	Kritik der religiösen und moralischen Grundbegriffe im Heidentum	172—184

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

I.

Bedeutung und Entwicklung der Religionswissenschaft.

Begriff und Aufgabe der Religionswissenschaft ist es, Wesen, Ursprung und Aeußerungsart der Religion zu erforschen und unter einheitlichen Gesichtspunkten zur Darstellung zu bringen. Stellt sich die Religionsgeschichte die Aufgabe, Entstehung, Inhalt und Aeußerungsform der bestimmten einzelnen Religionen zu geben, so will die Religionswissenschaft die Entstehung der Religion überhaupt darstellen. Hat die Religionsgeschichte die Erscheinungen der Religionen in Lehre und Kultus, in ihren Anfängen, Entwicklungen und Umgestaltungen aufzuzeigen, so soll die Religionswissenschaft das in den verschiedenen Religionen waltende, allen gemeinsame Geistesgesetz aufsuchen, die zu Grunde liegenden Ideen klar legen und so zu einigermaßen sichern Erkenntnissen führen. Gibt demnach die Religionsgeschichte der Religionswissenschaft das Material, so gibt diese jener den Schlüssel zum Verständnis ihrer Thatsachen.

Ob man die Religionswissenschaft auf's engste mit der Kulturentwicklung der Menschheit verknüpft, oder ob man sie zwar mit ihr Beziehungen haben, sie sonst aber wesentlich auf das religiöse Gebiet beschränkt sein läßt, hängt von dem Standpunkt ab, den man einnimmt.

Die Kultur bezeichnet eine durch anstrengende Thätigkeit des menschlichen Geistes im Gebiet der Naturkräfte erlangte Entwicklungsstufe; die Kulturarbeit entbindet die intellektuellen und sittlichen Kräfte der Gesellschaft, regt das höhere Geistesleben an und kräftigt es und führt das bürgerlich-gesellschaftliche Leben einem höheren, natürlichen Wohlbefinden entgegen. Hier erscheint der Mensch als

der nach göttlicher Anordnung hingestellte Herrscher über die ihm unterstellte Natur. In der Religion erscheint der Mensch in seiner Beziehung zu Gott, und so fern hier sein tiefstes Innenleben, dort sein auf die materielle Welt bezogenes Wirken sich offenbart, sind auch die beiden Gebiete Kultur und Religion, auch wenn zwischen ihnen mannigfache Wechselbeziehungen stattfinden, nicht nur graduell, sondern wesentlich verschieden.

Aber auch mit der Philosophie ist die Religionswissenschaft nicht zu verwechseln. Fragt jene nach den letzten Gründen der Welt, nach dem Ursprung des Bösen und sucht sie Welt und Mensch als eine einheitliche Zusammenordnung zu begreifen, so ist es dieser zunächst nur um Erkenntnis der religiösen Agentien, die den Menschen mit Gott in Beziehung setzen, zu thun. Dabei kann je nachdem man das Wesen der Religion faßt, philosophisch oder theologisch verfahren werden. Max Müller hat die Religionswissenschaft der Philosophie zugewiesen. Er sagt darüber: Wenn es eine philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen sämtlicher Wahrnehmungen erforscht und wenn es eine zweite philosophische Disciplin gibt, welche die Grundbedingungen alles verstandesmäßigen oder begrifflichen Wissens erforscht, so bleibt offenbar Platz für eine dritte philosophische Disciplin, welche die Grundbedingungen der Wahrnehmung des U n e n d l i c h e n, oder jene S e h n s u c h t n a c h d e m U n e n d l i c h e n untersucht, welche die tiefste Quelle aller Religionen ist." [1])

Weist man aber den philosophischen Begriff des Unendlichen ab und erfaßt die Religion als ein Grundverhältnis des Menschen zu Gott, so wird man die Religionswissenschaft als ein Teilgebiet der Theologie ansehen und dem entsprechend behandeln. Sie stößt dann, wie wir an Hand von Thatsachen des Geisteslebens, die niemand leugnen kann, sehen werden, immer und immer wieder auf metaphysische Gebiete und berührt, indem sie es mit den größten religiösen Problemen der Menschheit zu thun hat, wichtige Fragen der christlichen Glaubenslehre.

Die Religionswissenschaft ist eine eigentlich erst werdende Wissenschaft, die gerade heute von namhaften Gelehrten der theolo-

---

1) F. M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft.

gischen und philosophischen Zunft angebaut und bearbeitet wird. Einen mächtigen Anstoß zur Erhebung dieser Wissenschaft hat Max Müller gegeben, der vor 40 Jahren die besten Orientalisten Europas vereinigte, um durch die »Sacred books of the East« die Religionen des Orients dem Abendlande aufzuschließen. Die Herausgabe dieses Riesenwerks, das jetzt über 30 Bände zählt, hat in viele Gelehrtenkreise eine große Bewegung gebracht. Eine Reihe von Religionsbüchern sind dann durch Uebersetzungen auch einem weiteren Publikum zugänglich gemacht worden. Die Rick-Veda sind von Graßmann und von A. Ludwig, das Schiking der Chinesen und das Tao-te-king Laotse's von Vict. v. Strauß, das Zend-Avesta von Fr. Spiegel, sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern, systematisch geordnet, von Plath ins Deutsche übersetzt. In Englisch existieren Uebertragungen des Lün-yü, des Tschong-yong und des Tahio von Dr. Legge, des Gesetzbuches des Manu von Bühler, des Upanishad von M. Müller; das ägyptische Totenbuch wurde von Pierret in's französische übersetzt. So entstand in den letzten Jahrzehnten eine ganze große Litteratur religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Inhalts. Kurse von religionsgeschichtlichen Vorlesungen wurden an Universitäten eingerichtet und in Paris, Brüssel und Rom sogar eigene Lehrstühle für Religionswissenschaft gegründet; in England und Frankreich aber begann man Fachzeitschriften herauszugeben und damit das Interesse in weitere Kreise zu tragen.

Die Quellen der Religionsgeschichte und somit auch der Religionswissenschaft, die jener ihr Material entnimmt, sind die Religionsdenkmale der verschiedenen Völker. Diese sind erstlich Schriftdenkmale mit Hymnen, Gebeten, religiösen Vorschriften, Mythen 2c. nebst aufklärenden Nachrichten in weltlichen Schriftwerken. An diese reihen sich religiöse Kunstdenkmäler: Tempel, Bildwerke, Grabstätten, Münzen, Inschriften, und endlich kommen mündlich fortgepflanzte, noch in den Völkern lebende Sagen, Sprichwörter und Anschauungen, wie sie durch Missionare und Reisende uns übermittelt werden.

Aber ohne Kenntnis sowohl lebender, als längst verschwundener Sprachen wäre es unmöglich, tiefer ins Altertum einzudringen. Die Sprachwissenschaft, die in den letzten 4 Jahrzehnten große Fort-

1*

schritte machte, muß uns die Gedankenwelt uralter Völker und Zeiten erschließen.

Vorarbeiten nun für die heutige Religionswissenschaft sind von Philosophen und Theologen geliefert worden. Wir erinnern nur an Schleiermachers „Reden über die Religion“ und an dessen Werk „der christliche Glaube,“ an Kants „Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft,“ an Hegels „Religionsphilosophie,“ an De Wette's treffliche „Vorlesungen über die Religion,“ an Schellings „Philosophie der Mythologie,“ an O. Pfleiderer's „Wesen der Religion,“ an Kaftan's „Wesen der christlichen Religion,“ I. Band, an Max Müllers „Religionswissenschaft.“ Ferner wären hier noch dogmatische Werke von Theologen zu erwähnen, wie „die christliche Glaubenslehre“ von Dorner, namentlich deren erster Band u. A.

Es ist das Studium der Religionswissenschaft angehenden Theologen zu empfehlen, wenn auch nicht darum, weil davon die Gesinnung der Duldsamkeit oder Unduldsamkeit abhängt, wie De Wette meinte, auch nicht, um zu erkennen, wie viel die christliche Religion, wie Einige vermeinen, aus den heidnischen Religionen entlehnt habe, sondern erstlich, um den spezifischen Unterschied der Offenbarungsreligion im Christenthum vor allen andern Religionen recht deutlich zu erkennen, sodann um sich eindrücklich zu machen, welche ungeheure Macht die Religion im Geistesleben der Menschheit ausübt; drittens, um zu erfahren, wohin die tiefsten religiösen Bedürfnisse der Menschen weisen, und endlich viertens, um sich klar zu machen, inwiefern in den heidnischen Religionen apologetisches Material für den christlichen Glauben selbst enthalten ist. Gerade betreffs des letzteren Punktes ist die Religionswissenschaft für die Missionare von der allergrößten Bedeutung. Sie bietet diesen die Gesichtspunkte, unter denen sie die Erscheinungen einer ihnen fremden Religion zu betrachten haben; sie leitet sie an, wo Anknüpfungspunkte liegen möchten für ihre christianisirende Thätigkeit, sie gibt ihnen Winke, wo diese Religionen Fehler und Schwächen zu Angriffen darbieten, und lehrt sie vor allem erkennen, daß doch auch im Heidentum noch Samenkörner geahnter Wahrheit zu finden sind.

Es dürfte von Interesse sein, gleich hier einige Notizen über ältere religionswissenschaftliche Auffassungen zu geben, ohne irgendwie

auf eine vollständige Geschichte derselben Anspruch zu machen. Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts glaubten in den verschiedenen Culten der Heiden entstellte Wahrheiten der Offenbarung zu entdecken. Sie hatten darin an Philo, einem Zeitgenossen des Herrn, einen Vorgänger. Schon der logos spermaticos bei Justin weist auf eine Anerkennung mancher Wahrheiten in dem Heidentum hin. Jenen Vertheidigern des Christentums galt es als selbstverständlich, daß der Mosaismus einen bedeutenden Einfluß auf das Heidentum ausgeübt habe; sie hielten verschiedene Götter desselben ohne weiteres für biblische Personen, so Bacchus für Noah, wie sie denn auch meinten, Plato habe seine Lehren von Moses entlehnt. Ja mitunter konnten von ihnen sehr gewagte Sätze vorgetragen werden, wie ein solcher von Clemens Alexandrinus, der sagt: „Gott gab den Menschen die Sonne und den Mond und die Sterne zur Verehrung, welche Gott den Heiden gemacht hatte, damit sie nicht völlig Gottlose (atheoi) würden und sich verderbten.[1])

Aber auch den späteren Kirchenlehrern thut man unrecht, wenn man behauptet, sie hätten die heidnischen Religionen für eitel Teufelswerk gehalten. Augustin sagt allerdings, wie aus den ersten Büchern seines Gottesstaates ersichtlich ist, daß hinter den Göttern als deren Stütze und gleichsam sie begleitende Geistesmächte, böse Dämonen angenommen werden müßten. Aber Augustin hat doch auch das Wort ausgesprochen, daß es keine heidnische Religion gebe, die nicht einige Stücklein Wahrheit enthalte. In Buch VII. 18 seines Gottesstaates sagt er, daß der wahrscheinliche Grund der Entstehung der Götter der sei, „daß diese Menschen waren und daß ihre Schmeichler, die sie zu Göttern logen, jedem aus ihnen besondere Thaten, Feste und Geheimnisse weihten, welche gotteslästerliche Verehrungen allmählich durch menschliche, den Dämonen ähnliche und nach Possen gierige Seelen weit und breit verkündet und überdies durch die Lügen der Dichter ausgeschmückt und durch die Verführungskünste böser Dämonen gestützt wurden."

Außer Rabanus Maurus, der in seinem Buch »de universo« auch von heidnischen Religionen handelt, haben die mittelalterlichen

---

1) Strom. libr. VI. C. 14.

Lehrer der Christenheit keine Veranlassung gehabt, diese Materie näher zu behandeln. Und so blieb es bis in's 17. Jahrhundert. Da befaßte sich in eingehender Weise der reformirte Theologe Gerh. Joh. Vossius, † 1649, in seinem Werke »de theologia gentili« mit der Frage der Idololatrie und ihrer Entstehung. Er umspannt in diesem Werke das gesammte religionsgeschichtliche Wissen des klassischen Altertums und erklärt die Entstehung des Heidentums auf Grund von Röm. 1, 19. 20. 23. Das Heidentum ist darnach in der Weise entstanden, daß die Menschen die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnis und Bilde der vergänglichen Kreatur: des Menschen, der Vögel, der vierfüßigen und kriechenden Thiere, vertauschten. Zwar haben sie das Bewußtsein von Gott behalten, haben z. B. unter Zeus das höchste Wesen verstanden, sind aber teils aus eigener Schuld der Sünde, teils durch den Einfluß von Dämonen in Vielgötterei versunken. Auch haben sie verdiente oder auf die höchste Stufe der Würde gestellte Menschen unter die Götter aufgenommen. Diese Anschauung, daß Götter gewesene Könige und Menschen seien, nennt man die euhemeristische, von dem Griechen Euhemeros um 300 v. Chr., der sie zuerst aufgestellt hat.

Im Jahr 1705 wurde in London durch Boyle ein Institut von Vorlesungen über die Grundwahrheiten der natürlichen Religion gegründet, aber wir erfahren wenig über den Erfolg desselben.

Von K. O. Müller erschien 1820 ein Buch betitelt: „Geschichte der griechischen Staaten und Stämme." In demselben sucht er zu zeigen, daß in den Mythen und Sagen, Geschichtliches, Kulturhistorisches, Geographisches und Religiöses sich zu einem Ganzen verbunden habe, daß somit in ihnen das gesamte Geistesleben des Volkes sich wiederspiegle oder vielmehr ursprünglich enthalten sei. Was er über die Mythen im allgemeinen sagt, ist bemerkenswert: „Es läßt sich kein Zustand eines Naturvolkes denken, wo es ohne Sage gewesen, kein Volk, das erst geschichtlicher Ereignisse bedurft, um darnach das höchste und herrlichste und sinnvollste erfinden zu können. Es ist ein ewiger Gedanke, den alle Mythologie verfolgt, und in die Zeit überträgt, wie einst Menschen und Götter in einem weit innigern und unmitelbareren Verhältnisse gestanden: der Zeuspriester Aeakos, der durch das Aufheben der frommen Hände allein sein Volk mit dem Gotte versöhnt, wie ihm gegenüber der Zeus-

priester Athamas, der die zürnende Gottheit nur durch das fortdauernde Opfer seines Geschlechts aussöhnen kann, sind ewige Gedanken. . . .[1]) Wie in einem gemeinschaftlichen Keime liegt in den Sagen der Mythen beschlossen alles Glauben und Denken und Wissen des Urvolks. Aber eben darum ist die Sage ein höchst bewegtes und veränderliches Leben." Nach K. O. Müller enthalten die Mythen gewisse religiöse Ideen, die mit historischen Begebenheiten dichtend verknüpft worden sind; so entstand gemäß der Tendenz des menschlichen Geistes, jede Idee in Persönlichkeiten sich anschaubar zu machen, eine eigentümliche Mischung von Idee und Faktum. K. O. Müller hat das Verdienst, der mythologischen Forschung den allein richtigen Weg gewiesen zu haben, nämlich die Darlegung der Entstehung der Mythen zu fördern.[2])

Einige Jahre zuvor, 1815, war von Fr. Creuzer „die Symbolik und Mythologie der alten Völker" erschienen, welche von der Grundanschauung ausgeht, daß die Urreligion der Menschheit Monotheismus gewesen und in den Mythen selbst Symbole tieferer religiöser Gedanken und Vorstellungen enthalte. Herakles z. B. ist im allgemeinen Volksglauben der Hellenen ein Halbgott, der von einer sterblichen Mutter geboren ist und der durch seine Thaten die göttliche Würde verdient, ein Mensch also, der die Göttlichkeit erworben hatte. Es ist demnach die Apotheosierung eine Grundidee der verschiedenen Herakles-Mythen. Anderseits schimmert bei diesen Mythen eine ursprünglich chronisch-solarische Natur des Gottes durch: die chronische erkennt man an dem Schlangengott Herakles, der die nie alternde Zeit bedeutet; die solarische in den Mythen, wo er als Incarnation der Sonne alle Sonnenhäuser durchläuft und dann auch da, wo er als Tischgott die „Kraft der Natur" genannt wird. Die Thaten der Halbgötter wurden elementarisch aufgefaßt und von den Dichtern in einem physischen Lichte vorgezeigt und geschildert. So wurde den menschlichen Stammhelden die Sonnenherrlichkeit der Naturgötter auf ihre irdische Geschichte aufgepfropft. Derart wuchsen tiefere religiöse Ideen und Philosopheme, die in Priesterkreisen gepflegt wurden, mit der Sage zu einem Mythus zusammen.

---

1) K. O. Müller, Geschichten hellen. Stämme und Städte S. 143.

2) Vergl. Chantépie de Saussaye, Religionsgeschichte I. 148.

Creuzer sieht z. B. im egyptischen Tierdienst und in der dortigen göttlichen Verehrung lebender Menschen die Vergötterung des Lebens, als der Grundidee dieses Kultus. Immerhin liegt Creuzer's Anschauung die Absicht zu Grunde, das religiöse Moment in der Mythologie festzuhalten.

Eine andere Auffassung hat Preller in seiner „griechischen Mythologie." Die Göttermythen sind ihm grandiose Bilder einer einfachen, aber seelenvollen Naturanschauung, in denen die elementaren Kräfte und Vorgänge der Natur, Sonnenschein, Regen, der Blitz, das Fließen der Ströme, das Wachsen und Reifen der Vegetation, als eben so viele Handlungen und wechselnde Zustände beseelter Wesen vorgestellt und in bildlichen Erzählungen ausgedrückt werden. Dabei kommt es auf einer tieferen Stufe der Mythenbildung vor, daß auffallende Wirkungen der Natur unter dem Bilde von Thieren vorgestellt werden, deren Art einen ähnlichen Eindruck macht. Die von den Naturerscheinungen so abgehobenen Götter erhielten einen jenen entsprechenden Charakter; so führte die Klarheit des Himmels zur Vorstellung von Einsicht und Reinheit, Donner und Blitz zu derjenigen von gebietender Weltherrschaft, Wolken und Sturm zu der von Streit und Unfrieden, der daraus niederströmende Regen zu der von zeugerischer Kraft und Ueppigkeit.

II.

Das Wesen der Religion.

Alle Religion beruht auf einer realen, ursprünglichen, lebensvollen Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Göttlicherseits erhält diese Beziehung ihren Ausdruck in thatsächlichen Bezeugungen äußerer und innerer Art; menschlicherseits in Frömmigkeitsbethätigungen wie in Kultus und in Werken der Liebe. Mit dem Nennwort Beziehung ist die Zweiheit Gottes und des Menschen in dem Sinne ausgedrückt, daß hier niemals ein derartiges Einswerden der beiden Parteien stattfindet, daß Wesenseinheit entstände, oder daß der Mensch von der Gottheit derart verschlungen würde, daß er seiner Selbständigkeit beraubt und zu einem willenlosen Werkzeug für ihren Weltzweck verwendet würde, wie der Pantheismus und in etwas höherer und anderer Form der Mysticismus lehrt.

Die Erfahrung in allen Religionen lehrt, daß die im Kultus dargebrachten Gaben, Opfer, Gebete, Hymnen, Stiftungen 2c. stets einem als persönlich und in geringerem oder höherem Grad als überweltlich gedachten Wesen gelten und nicht einer als blind und unpersönlich aufgefaßten bloßen Natur oder Kraft. Diese Auffassung manifestirt sich namentlich in ernsten, dem Leben Unheil drohenden Krisen und Katastrophen, oder in merkwürdigen Errettungen, wo die eigentlich tiefsten Gedanken plötzlich und darum unvermittelt hervortreten. Der Mensch ist hier gewiß, daß er in ganz anderer Weise ein Aufsehen und ein eingreifendes, errettendes Leiten der Gottheit zu befahren habe, als irgend ein noch so wertvolles Weltobjekt um ihn her. Zwar ist der indische Brahmanismus ein populär gewordenes pantheistisches Lehrsystem, das in hohem Grade alles Denken und Fühlen seiner Gläubigen beherrscht; aber gerade

er hat unzählige Götter geschaffen, die verehrt werden und die darum jenem thatsächlichen religiösen Bedürfnis zu genügen, die Bestimmung haben.

Andererseits schließt diese Beziehung zwischen Gott und dem Menschen jene Autonomie der Welt aus, kraft der sie ein selbständiges, von Gott abgetrenntes Dasein führen würde, wie der Deismus lehrt. Hier hätte Religion eigentlich keinen Sinn und alle religiösen Bethätigungen müßten — wie es denn auch von dieser Seite geschehen ist — dem Urteile des Wahnglaubens und sinnloser Gebräuche verfallen.

Soll der Anspruch auf Religion dagegen auf sogenannten höheren Gefühlen und Selbsterhebungen beruhen, so kann man diese nur in das Gebiet sentimentaler Selbsttäuschungen verweisen.

Religion ist ein reales, aktuelles Wechselverhältnis, das eben deswegen nicht nur eine menschliche, sondern auch eine göttliche Seite repräsentirt. „Religion", sagt Dorner,[1]) „setzt ein Göttliches und ein Innewerden des Göttlichen als ihr a priori voraus; ihr Ziel und Streben aber ist die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott!" Wir halten demnach dafür, daß Religion nicht bloß die Art und Weise bezeichnet, wie Gott verehrt wird. Vielmehr involvirt der Begriff Religion recht wesentlich eine Ueberzeugung von göttlichem Thun und Wirken, von göttlicher Offenbarung. Schon Tertullian hat hier gewiß das Richtige getroffen, als er meinte, das Geheimnisvolle in der Lehre und im Kult bilde das eigentliche Merkmal der Religion. Darum setzte er denn geradezu Sacramentum für Religion. Es ist schön gesagt worden, daß in jeder Andacht Hüllen fallen zwischen Gott und dem Menschen. Jedenfalls will damit ausgesprochen werden, daß Berührungen der Gottheit, also über das Natürliche hinausgehende Wirkungen, sich dem Gefühl und der Vorstellung zu erfahren geben. Irgendwie etwas derart erwartet der Religiose immer. Und wenn er es hundertmal im Grunde nicht erfahren hat, so erhofft er solches doch wenigstens einmal inne zu werden. „Der Kultus in weiten Strecken übt bloß deswegen eine solche Macht auf das Volk aus, weil die Vorstellung

1) System der christl. Glaubenslehre. I. 552.

dabei waltet, daß durch das Thun des Priesters Kräfte magisch zur Wirkung angeregt werden können zum Segen des Menschen."[1]) Wir fügen bei, daß diese Kräfte als Wirkungen der Gottheit gedacht werden, und eben gerade hierin liegt eigentlich das die Frömmigkeit Stärkende und Erhebende. Die Vorstellung, daß nun wirklich die durch das sakramentliche oder sakrifizielle Thun des Priesters bezweckte Gnadenwirkung sich vollzogen habe, legt sich als ein Gefühl der Beschwichtigung und der Beruhigung auf das Gemüt und trägt in hohem Grade dazu bei, daß der Religiose in seiner religiösen Stimmung erhalten und in seinem religiösen Glauben befestigt wird. Alle Religionen erheben daher auch den Anspruch, auf Offenbarung zu beruhen. Ausdrücke wie Incarnation, Offenbarung, Orakel, Mantik, Heilträume, Vision, Inspiration, Wunder, Zeichen, Mysterien 2c. beruhen ja eben auf dieser Anschauung. Sie sind aber nicht zufällige, sondern, wie Jedermann weiß, wesentliche Bestandteile der Religion, ohne welche diese gar nicht zu denken ist. Kant hat das auch so sehr gefühlt, daß er[2]) nach einem Excurs über die Vernunftwidrigkeit des Unternehmens, Religion mit Wundern in der Geschichte einzuführen, fast ironisch erklärt, „daß es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen angemessen wäre, die Einführung der Religion im Geist und in der Wahrheit," nämlich der in der moralischen Gesinnung gegründeten, mit Wundern zu begleiten, es würde ihr sonst die nötige Autorität fehlen. Der Geist und die Wahrheit dieser kantischen Moralreligion hätte also nicht die Kraft, jene „gemeine Denkungsart" zu überführen und siegreich in ihren Kreis hereinzuziehen. Besser kann man die Schwäche eines Religionssystems nicht beleuchten, als es hier Kant selbst gethan hat.

Worauf beruht dieser Anspruch jeder Religion, Offenbarung zur Grundlage zu haben? Kaftan[3]) antwortet darauf: „Der Fromme hat das stärkste Interesse an der objektiven Wahrheit seiner religiösen Erkenntnis, weil es sich dabei — ob wahr oder nicht — um Leben und Seligkeit handelt." Wir fügen bei, daß der Fromme, da er in der Religion an eine unsichtbare Macht, Persönlichkeit

---

1) Ed. Zeller, Ursprung und Wesen der Religion. S. 47.
2) Religion innerhalb der Grenzen der menschl. Vernunft. S. 89.
3) Wesen der Religion. S. 135.

und Welt gewiesen ist, Garantien haben will, daß diese Welt wirklich existiere, daß thatsächlich ein reziprokes Verhältnis zwischen ihm und Gott bestehe, und daß die Lücken der diesseitigen moralischen Welt dort ihre hienieden verdeckte Ausfüllung, die diesseitige durchbrochene Ordnung dort ihre zweckvolle harmonische Vollendung finde. Es liegen hier nicht nur eudämonistische Interessen, sondern auch ganz besonders solche der Wahrheit zu Grunde. Was hieraus folgt, ist allerdings das, daß die Offenbarung Gottes, sei sie bloß prätendiert oder wirklich, der Erkenntniskanon aller Religion ist.

Wäre Religion nur eine Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, so wären gewisse geschichtliche Vorgänge, von denen wir ganz besonders den Eindruck eines göttlichen Regiments haben, nur scheinbar das, als was sie sich uns darstellen. Beispielsweise wäre Gottes Gerechtigkeit, die wir und auch die Heiden in der Geschichte der Völker und einzelner Menschen wahrnehmen, eine nur subjektiv so von uns gedachte Eigenschaft Gottes. Die Liebe Gottes zu uns wäre nur ein aus gewissen Vorkommnissen und Erfahrungen gemachter Schluß, wobei immer fraglich bliebe, ob dieser Schluß nicht Täuschung wäre; ebenso wäre, wenn wir bei Bekehrung Friede mit Gott gemacht hätten, nur bei uns eine Aenderung im Verhältnis zu Gott eingetreten, nicht bei Gott, — dann allerdings wäre die Beziehung Gottes zum Menschen nur eine ideale und nicht eine reale, so wie sie gerne etwa von religiösen Aesthetikern gedacht wird. Die Rekonstruktion der Religion nur aus dem Bewußtsein des Menschen läuft darum immer Gefahr, die Religion zu einem menschlichen Phantasma zu machen und ihr damit allen festen Boden zu entziehen.

Die Wechselbeziehung des Menschen zur Welt als einem Ganzen hat zunächst keine religiöse, sondern eine sittliche Bedeutung. Sie kann und muß gegenüber Gott nur eine sekundäre Bedeutung haben. Der Schächer am Kreuz war in jenem entscheidenden Moment unbekümmert um seine Beziehung zur Welt. Sie kann nur dort eine primäre Bedeutung haben, wo die Religion wie bei Ritschl in Moralismus ausläuft und somit religiös entwertet wird. In der ganzen Welt wird ja Religion so sehr von der Welt gesondert und ausgeschieden, daß die Stätten, die Gerätschaften, die Priester, die Kultushandlungen sorgfältig von allem weltlichen Thun abgezogen und entnommen werden.

Aber auch die Berufsstellung in der Welt bildet keinen wesentlichen Faktor beim religiösen Erkennen. Wie soll z. B. mein Weltberuf irgendwie zur Erkenntnis führen, daß in Christo, dem Gekreuzigten, Heil und Frieden für mich liegen? Der Religiose wird sich in erster Linie immer auf eine göttlich aufgefaßte Initiative (Offenbarung), sowohl in seinem Erkennen als in seinen Wohlseinstendenzen (Ansprüchen am Leben) zurückbeziehen, und erst in zweiter Linie wird er, kraft des durch jene Initiative gewordenen religiösen Verhältnisses, die inneren und äußeren Verhältnisse dementsprechend regulieren.

Was nun die Umgebung, resp. die Religionsgemeinde betrifft, der wir angehören, so ist freilich wahr, daß sie einen großen Einfluß auf unsere religiöse Stimmung und also auch auf unsere religiöse Selbstbeurteilung hat. Doch ist dies nicht so absolut der Fall, wie man uns glauben machen möchte. In der christlichen Religion sind zu allen Zeiten die Frommen solche gewesen, die gegen den Strom ankämpften, die dem allgemeinen seichten, religiösen und sittlichen Urteil auf ihre Selbstbeurteilung keinen Einfluß gestatteten. Aber mehr oder weniger kommt ein solcher Unterschied von Frommen und Unfrommen in allen Religionen vor. Denn die religiöse Selbstbeurteilung findet, teils nach einem innerlich schon vorhandenen, teils nach einem in Offenbarung ihm gegebenen Kanon statt. Tausende von Beispielen von Bekehrungen, sei's zum Buddhismus, sei's zum Islam oder sei's zum Christentum — um die drei missionierenden Religionen zu erwähnen — beweisen, daß bei allem tieferen, religiösen Empfinden und Denken viel Selbständigkeit und Unabhängigkeit in der Selbstbeurteilung vorkommt.

Es giebt also neben denjenigen der Gesellschaft noch andere wirksamere Motive des religiösen Lebens, als diejenigen sind, die aus der Gesellschaft entstehen, solche nämlich, die nur im Individuum ihren Grund haben. Ed. von Hartmann hat schön gesagt: Religion giebt und fordert lebendige Wirklichkeit. Aber, setzen wir hinzu, diese lebendige Wirklichkeit ist nach ihrem innersten Kern etwas Unmittelbares, zwischen Geist und Geist sich Vollziehendes. Wäre das nicht der Fall, so müßte man allerdings mehrere große und tief in das Leben der Christenvölker eingreifende religiöse Erscheinungen, die Mystik und den Pietismus, in ihrem Wesen als Wahn und

Selbstbetrug erklären. Christus im Fleische, als der da war, ist nicht der einzige, den wir als Träger der Offenbarung kennen. Wir stehen auch in unmittelbarer Lebensverbindung mit dem, der da ist. Ist Christus im Fleische die einzige Offenbarung Gottes, so wird der Glaube ein Autoritätsglaube und die lebendige Wirklichkeit ist die immer wieder vorkommende Selbstaufraffung, erfolgt durch die Reibung mit der religiösen Gesellschaft, in der wir leben; aber nicht durch ein direktes Getroffenwerden von Gott, sei's im Intellekt oder sei's im Gewissen, wie wir es in hohem Maße beim Schreiber des Römerbriefes, bei Luther u. s. w. doch annehmen müssen. Neues und Originales nach der religiösen Seite hin wird überhaupt der Fromme öfters erfahren und gerade darin ein ungemein Erfrischendes und Belebendes erkennen. Jene ächt menschliche, religiöse Selbsterhebung dagegen kann dann so gut auf Täuschung beruhen, als die gekünstelte, selbstersteigerte Buß- und Gnadenempfindung des ungesunden Pietismus, und ist kein Haar besser, als diese. Es giebt aber ein reales, direktes Berührtwerden durch Gott, beziehungsweise durch den lebendigen Christus, das weder selbst ersteigert, noch durch die Gesellschaft vermittelt ist, das aber mächtig, ja oft auf ein ganzes Leben hin, das religiöse Denken, Fühlen und Wollen kräftigt und befruchtet.

Die Art und Weise, wie Ritschl „Geschichte des Pietismus" II, S. 250f. das grundlegende Ereignis im Geistesleben A. H. Francke's beurteilt, ist charakteristisch genug. Kramer[1]) erzählt, wie Francke in Lüneburg eine völlige Veränderung seines geistigen Lebens erfahren habe. Er sollte dort eine Predigt halten und gerieth über dem Text Joh. 20, 31: „Dieses ist geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei Christus und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen," in große innere Bewegung. Es kam ihm angesichts dieses Wortes zum Bewußtsein, daß er keinen wahren Glauben habe. Darüber, wie dann über alle seine Sünden, ward sein Herz beängstigt; er betete, weinte und sagte: Wenn ein Gott wahrhaftig wäre, so möchte er sich sein erbarmen. Schon war er entschlossen, die Predigt wieder abzusagen, weil er „im Unglauben und wider sein eigen Herz nicht predigen und die Leute also be-

1) Kramer, Aug. H. Francke. Ein Lebensbild. I. S. 30f.

trügen" wollte. Da, als er wieder Gott kniefällig um Rettung anrief, da waren alle seine Zweifel hinweg, „ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen und alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen; hingegen ward ich als mit einem Strom der Freude plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobete und preisete, der mir solche Gnade erzeiget hatte."

Diese innere Freude dauerte nach dem Zeugnis Francke's an und blieb auch in Prüfungen und Trübsalen die Grundstimmung seines Gemütes. Noch am letzten Tage vor seiner Todeskrankheit dankte er vor einigen Freunden für die Gnade, die ihm damals zu teil geworden sei. Das Ereignis hatte eine geradezu epochemachende Bedeutung für das Leben und Wirken A. H. Franckes bekommen. Um das Gewicht derselben zu erkennen, muß man noch das nüchterne, verständige Naturell Franckes hinzunehmen.

Nachdem Ritschl diesen Vorgang erzählt, bemerkt er dazu, „der Fehler in dem Falle von Francke liegt in dem Anspruch, in einem bestimmten Moment oder für die Dauer über einen Gefühlseindruck von der Gnade Gottes zu verfügen, welcher sich von der allgemeinen Lebensstimmung vollständig abheben soll." — „Francke erreicht sein Ziel durch das Gebet an den Gott, den er nicht glaubt, also durch eine eigene Leistung, die den kirchlichen Gnadenmitteln ebenso entgegengesetzt, als sie den Umständen gemäß einfach ‚abergläubisch' ist." Ritschl anerkennt also nichts Göttliches in diesem Erlebnis. Dieses war vielmehr eine Täuschung irriger Vorstellungen, und von der allgemeinen Lebensstimmung sich abhebende göttliche Eindrücke giebt es nicht. Die ganze Gebetsaussprache beruhte auf „abergläubischen Voraussetzungen." Er hätte sich an die kirchlichen Gnadenmittel, wohl nach Ritschl'schem Begriff, an die durch Gott der Gemeinde garantierten Gnadenmittel halten sollen.

Mit den Einzelnen verkehrt Gott nicht; dieser hat es nur mit der Gemeinde zu thun. Wir würden demnach Licht und Leben nur durch den der Gemeinde innewohnenden Thesaurus von Gnade, den Gott ihr ein für allemal gegeben, empfangen und dürften Gott nur durch das Medium der Gemeinde nahen. Diese Anschauung müßte uns direkt zum Katholizismus zurückführen, und das Gebet im Käm-

merlein, das der Herr so angelegentlich empfiehlt, würde zu einem „abergläubischen, auf Gefühlseindrücke abzielenden Thun" herabsinken. Aber wo liegt denn, fragen wir, der zureichende Grund für das epochemachende Wirken Franckes? Wo anders als in diesem, sein ganzes Leben umgestaltenden Erlebnis. Heißt das wissenschaftlich verfahren, derartige Zeugnisse eines Mannes wie Francke kurzer Hand in das Gebiet täuschender Vorstellungen und ungesunder Grübelei zu verweisen?

Eben unser wahrer Empirismus gestattet uns nicht, derartige Zeugnisse nur kurzweg als eitel Trug zu erklären. Sie sind vielmehr ein Beweis von einem realen Verhältnis Gottes zum Menschen als Individuum und nicht nur als Gesellschaft.

Eine direkte Einwirkung Gottes müssen wir überhaupt an vielen Stellen des Geisteslebens annehmen. Ehe eine religiöse Gemeinde mit Gemeinbewußtsein entstehen kann, muß doch ein religiöses Genie, ein schöpferischer Anfänger unter unmittelbarem Eindruck von Offenbarung den Inhalt dieses Bewußtseins bieten; z. B. Abraham, die Propheten, Christus. Wahre Religion setzt aber auch jedes Glied der Gemeinde in unmittelbaren Lebenszusammenhang mit Gott, was sich in gewissen Momenten des religiösen Lebens klar zeigt. (Gebetserhörungen, Erweckungen 2c.)

Da diese innere Offenbarung, die in der Stärke, Deutlichkeit und Neuheit ihres Inhalts verschiedene Grade hat, da sie ferner niemals außer aller geschichtlichen Continuität liegt, sondern immer ihren Faden an gegebene Zustände, Erfahrungen und Gedanken anknüpft, so kann sie vor der nachfolgenden Ueberlegung in den Argwohn eines natürlichen Ursprungs, also einer „Complication täuschender Vorstellungen" (Ritschl) kommen. Dabei hört dann die wissenschaftlich beweisende Verhandlung auf. Freilich demjenigen, der das innere Erlebnis durchmacht, in diesem Falle Francke, bleibt die Gewißheit der objektiven Realität desselben unbezweifelt, und keine „exakte Wissenschaft" vermag ihm diese Ueberzeugung zu erschüttern. Es geht hier eben ganz wie mit den Heilwundern, die heute noch viele Christen in aller Stille an ihrem Leibe erfahren. Der Arzt erklärt, festhaltend an seiner Theorie: „außer der Natur giebt es nichts" — „es sind hier eben nur besonders günstige Faktoren zusammengetreten und haben die Heilung

bewirkt." Der Kranke dagegen, der Gott um Hilfe angerufen, ist innerlich gewiß, daß Gott sein Gebet erhört und ihm über den Naturlauf hinweg oder trotz desselben geholfen hat. Er kann aber diese seine innere Gewißheit Niemanden andemonstrieren. Eine Reihe von Empfindungen und Vorstellungen, nämlich solche des Schmerzes, des pessimistischen Urteils des Arztes, des betenden Ringens um Genesung und der letztere begleitenden Umstände nötigen ihn, hier ein direktes Eingreifen göttlicher Macht und Gnade anzuerkennen. Diese innere Nötigung zu einem bestimmten Ueberzeugungsresultat ist durchaus nicht nur auf Gefühlen basiert, sondern auf einer Reihenfolge innerer logisch zusammenhängender Urteile und Schlüsse. Aber im innersten Grunde liegt ihnen doch noch eine Art göttlichen Forums und religiösen Gewissens zu Grunde, kraft dessen er sich Vorwürfe machen müßte, wenn er jene ernsten Schlüsse nicht gezogen und den Verlauf rein nur natürlich beurteilt hätte. Er empfindet von dem Augenblick des Erlebnisses an eine ihn an Gott bindende Verpflichtung, die viel tiefer seine ethisch-religiöse Stimmung erregt und schärft, als 100 moralisierende Predigten es zu thun vermöchten. — Ganz ohne alle göttliche Berührung bleibt auch sogar die Heidenwelt nicht.

Religion ist ferner eine ursprüngliche Beziehung zwischen Gott und der Menschheit. Sie ist also ein wesentliches Merkmal im Geistesleben der Menschheit, ist nicht erst auf gewissen Entwicklungsstufen entdeckt oder durch gewisse äußere zufällige Ursachen und Einwirkungen geworden; sondern sie ist ein mit des Menschen Dasein gegebenes ursprüngliches Lebensverhältnis und dies in der Weise des Vaters zum Sohne, des Schöpfers zum Geschöpf. Wie der Mensch Leben und Odem von Gott hat, so sind seine innersten Interessen an Gott gebunden und weist auch jeder Punkt seines Geisteslebens ursprünglich auf Gott hin. Beweis hiefür ist die ausnahmslose Allgemeinheit der Religion, die unverwüstliche Kraft derselben in ihrem Einfluß auf Kultur und Wissenschaft, vor allem aber ihr unmittelbarer Selbsterweis im menschlichen Geiste. Wir werden in einem andern Kapitel des näheren davon reden.

Fragen wir nun aber, wie äußert sich diese Lebensbeziehung Gottes zum Menschen, so müssen wir jede Abgrenzung eines Teilgebietes des Geistes als für die Religion allein reserviert abweisen

und diese dagegen als eine die Ganzheit des Geistes nach seinen verschiedenen Funktionen in Anspruch nehmende Angelegenheit ansehen. Fühlen und Erkennen stehen im Grunde in jedem Lebensgebiet in einem genauern inneren Zusammenhang und können nicht auseinandergerissen werden. Wenn ich in encyclopädischer Weise ein Schema besitze, enthaltend, daß Luther 1483 geboren, daß er 1517 seine 95 Thesen an die Wittenberger Schloßkirche angeschlagen habe, und daß er im J. 1546 gestorben sei, so ist das ein Wissen, das mein Gemüt völlig gleichgiltig läßt. Es sind ein paar Vorstellungen, die in ihrem allgemeinen Gattungscharakter: Geburt, Thesen, Tod, auf ein mir unbekanntes Individuum übertragen sind. Nun erfahre ich aber, daß Luther der Reformator der evangelischen Kirche, daß er in Worms vor Kaiser und Reich ein Bekenntnis abgelegt, und daß durch ihn wieder gewisse Heilslehren aufgestellt wurden, die eine ganze Kirche als ihre Grundlehren anerkennt. Dieses Erkennen trifft sofort das Gefühl und erregt Lust oder Unlust, beim Protestanten ersteres, beim Katholiken letzteres. Der Wille aber kann sich in diesem Engagement des Geistes nicht neutral verhalten, er muß ein Luther wollendes oder nichtwollendes Verhalten einschlagen, je nach der Perspektive, unter der ihm die mit dem Namen Luther verknüpften Vorstellungen erscheinen und je nach den diese begleitenden Empfindungen.

Im Grunde hat jedes Erkennen eine ethische Seite, denn es gibt kein ernstes Forschen auf irgend welchem Gebiet ohne eine auf Wahrheitsliebe beruhende Gewissenhaftigkeit, und es giebt keinen Wissenserwerb, also keinen Fortschritt im Erkennen ohne freudige Anteilnahme des Gemüts, ohne innere Befriedigung. Sind schon beim gewöhnlichen Wissenserwerb alle Fakultäten des Menschen, Fühlen, Wollen und Erkennen engagiert, so ist das in der Religion in erhöhtem Maße der Fall, indem es sich bei ihr direkt um die tiefsten Interessen des menschlichen Herzens handelt. Wie überhaupt nicht, so am allerwenigsten in der Religion, können wir eine der drei Funktionen des Geistes loslösen von den übrigen und ihr für sich ein Gebiet, etwa das der Religion zuweisen. Damit würde diese aus dem zentralen, das Selbstbewußtsein konstituierenden, über den Wechsel der Eindrücke perennierenden Einheitspunkt aller Geistesthätigkeiten herausgehoben und zu einer mehr zufälligen, unwesentlich

zum Menschen gehörigen Erscheinung, die sein oder auch nicht sein kann, herabgedrückt.

Wenn nun aber Religion ein konstitutives Element des menschlichen Geistes ist, so ist ihre Bedeutung derart eine universelle, daß sie alle Geistesarbeit, mithin alle Kultur und Wissenschaft, irgendwie beeinflußt, und daß sie alle Lebensgebiete mehr oder weniger durchdringt. Ein Blick in die Menschheitsgeschichte thut das ganz unwiderleglich dar. „Daß Religion die Wurzel des gesamten Geisteslebens des Menschen ist, beweist die Thatsache, daß, wo in den Tiefen des religiösen Lebens neue Triebkräfte wirksam geworden sind, da auch die Kultur zu einer höheren Stufe fortgeschritten ist, und da sich auch für die Wissenschaft neue Aufgaben, höhere Ziele, kräftige Impulse, fruchtbare Anregungen, reinigende und befreiende Wirkungen ergeben haben.“ [1])

Wenn dem so ist, sollte dann nicht im Menschen Religion ein kontinuierlicher Bestandteil des Bewußtseins sein, etwa wie das Selbst ein solcher ist, und sollten dann nicht Atheismus und religiöser Indifferentismus unmögliche Erscheinungen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft sein? Allerdings war, nicht in immer zwingender Nötigung, aber in freier, mit sittlicher Arbeit verbundener Zuneigung, dieses kontinuierliche Bewußtsein: ich bin Gottes, nur in Einem, in dem Menschensohn, in Jesus, vorhanden. In seinem Bewußtsein war alles Denken, alles Erkennen, Empfinden und Wollen mit dem Haupt- und Grundgedanken seines Lebens, mit Gott, in Beziehung gesetzt, von ihm regiert und sittlich verklärt. Aber eben seine Versuchungsgeschichte zeigt uns, daß es ernste, sittliche Arbeit erforderte, Gott als das Alles beherrschende Zentrum seines Lebens festzuhalten und sich in der ursprünglichen reinen Gottabhängigkeit zu bewahren.

Mit der Sünde ist in den ersten Menschen ein derartiges Auseinandertreten des Selbst- und Gottesbewußtseins erfolgt, daß die Gottesidee nur noch eine Art Niederlassungsrecht im Geistesleben des Menschen behaupten konnte. Ihre Stärke oder Schwäche hing aber nun mit des Menschen Willensstellung zusammen. Der Wille kann erfahrungsgemäß hier in vierfacher Weise ethisch funktionieren,

---

1) Riehm, Rektoratsrede, Stud. u. Krit. 1882. S. 109.

entweder in dem Versuch, die Thatsachen des höheren religiösen Bewußtseins sich zu verhehlen, oder aber sie zu verneinen, letzteres mit den Gründen einer verständig aufgefaßten Welterfahrung, oder die dennoch sich geltend machende Wahrheit zu vermischen mit der Wirklichkeit und so sie auf den Boden geheimer Kräfte hinüberzuspielen,[1]) oder endlich den Gedanken Gottes zu bejahen.

Da konnte es denn allerdings geschehen, daß je und je Versuche gemacht wurden, den Gedanken Gottes als etwas Zufälliges anzusehen und ihm alle Existenzberechtigung abzusprechen. Aber alle diese Versuche haben höchstens bei Einzelnen Erfolg gehabt. Ganze Völker und größere Gemeinwesen haben sie nie zu durchdringen vermocht. Vielmehr sehen wir in Gebeten, Opfern, in mannigfaltigem religiösem Thun der Völker ein Streben, die Gemeinschaft mit Gott, aus der man gefallen, wiederherzustellen.

Das führt uns zu einem weiteren, sehr wichtigen Punkt im Wesen der Religion. Diese ist nämlich immer eine Sache der Gemeinschaft, nicht bloß des Individuums, mit andern Worten, sie ist gemeinschaftstiftend. Schon Schelling hat darauf hingewiesen, daß Sprache und Religion die beiden völkerbildenden Elemente seien. Auch Carl Twesten [2]) sagt: „Man kann sagen: Religion hat lange Zeiten hindurch fast ausschließlich das Bewußtsein der Solidarität und einer höheren Ordnung der Dinge erhalten." Aber wir können allerdings nicht sagen wie C. Twesten, daß die Beschäftigung mit dem individuellen Seelenheil an sich etwas Antisoziales enthalte, von der menschlichen Gemeinschaft ablenke und den Einzelnen auf sich zurückweise; denn mit der erfahrenen Liebe Gottes in Christo, die zunächst ein individuelles Erleben bezeichnet, ist die Arbeit der Liebe an der Gemeinschaft gesetzt. Wir müssen bestätigen, was Augustin im Gottesstaat (I, 15) sagt: „Denn durch nichts anders wird eine ganze Gemeinde selig, als wodurch ein einzelner Mensch, da eine Gemeine nichts anderes ist, als ein einträchtiger Menschenverein." Daß die Religion dieses Merkmal der Gemeinschaftbildung hat, liegt in ihrem universellen Charakter überhaupt und ist begründet einmal in der Auffassung Gottes als eines Wesens, dessen

1) Vgl. Nitzsch. Ueber den Religionsbegriff der Alten. S. 26.
2) Die rel. soz. u. polit. Ideen der asiat. Kulturvölker. S. 134.

Machtsphäre sich über den ganzen Weltkreis erstreckt, sodann in dem Bewußtsein, daß dieser Menschheitskreis in demselben Verhältnis zu Gott stehe, wie der Einzelne, also auch dieselben religiösen Stimmungen, Verpflichtungen und Kulthandlungen habe. Gerade letztere bilden ein wirksames Mittel, die Gefühle der Solidarität zu wecken und zu stärken und ein Band der Liebe um alle zu schlingen, weil hier im tiefsten Gemütsleben gleiche Wünsche, gleiche Anliegen an gemeinsamem Orte ihren Ausdruck erhalten. Die Idee des Reiches Gottes ist freilich keiner außerheilsgeschichtlichen Religion aufgegangen, vielmehr sehen wir hier, wie bei allen höheren, wichtigeren Religionsbegriffen des Heidentums Unklarheit und Gefangenheit in dem Naturleben. Der Muhamedanismus hat mit dem Schwert missioniert und der Buddhismus ist in China und Tibet etwas anderes geworden als er in Indien war. Religions- und Volksgemeine sind außer dem Christentum zwei ineinanderfließende, sich so zu sagen deckende Begriffe, indem die Religion eben immer in der nationalen Eigenart gefangen liegt und von ihr völlig überwuchert wird. Dadurch verliert sie aber eben gerade ihren universalen Charakter und wird zu einem beschränkten Gebilde des Individuums, wenn auch des Volksindividuums. Nur das Christentum hat einen wahrhaft universalen Charakter, weil es allein die Geistesreligion ist, die das Merkmal der Unvergänglichkeit und Ewigkeit an der Stirne trägt.

III.

Verschiedene Auffassungen der Religion und ihre Kritik.

Einige bedeutende Versuche, das Wesen der Religion zu erklären, sind hier zu besprechen, um so mehr, als ihre Urheber schulebildend auf die gebildete Welt Deutschlands eingewirkt haben. Wir nehmen sie der Zeit nach vor, wie sie aufeinander folgen. Da steht an der Marke unseres Jahrhunderts vor allem der große Königsberger Philosoph Kant, dessen Philosophie bis heute einen mächtigen Einfluß ausgeübt hat. Kants Religionsbegriff ist rein moralischer Natur. Er leugnet die Möglichkeit einer Wissenschaft vom Uebersinnlichen, also einer Metaphysik, doch nicht die Möglichkeit des Uebersinnlichen selbst. Dennoch, sagt er, gibt es und wird immer wieder geben metaphysische Systeme. Warum? Es ist eben im Menschen ein Trieb, ja eine innere Nötigung, über das Endliche hinaus zum Unendlichen zu dringen, und dieses Unendliche in der Vorstellung von Gott zu fixieren. Die Gottesidee hat überhaupt bei Kant nur eine regulative Bedeutung, d. h. sie drückt nicht ein objektives Sein aus, sondern nur die subjektive Regel unseres Denkens, beim Endlichen nicht stehen zu bleiben.[1]) So ist die Idee Gottes für die Anordnung der mannigfaltigen Verstandeskenntnisse allerdings unentbehrlich; sie ist gleichsam die notwendige Spitze einer Pyramide, auf welche alles Denken hinausläuft. Aber noch mehr, die Idee Gottes ist auch ein Postulat der praktischen Vernunft und zwar in mehrfacher Hinsicht. Einmal folgt sie aus dem notwendigen Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit.

---

1) Vergl. O. Pfleiderer, Wesen der Religion.

Denn wenn der Tugend stets die ihr angemessene Glückseligkeit folgen soll, so müssen wir eine Ursache postulieren, die den Grund zu diesem Zusammenhang enthält, d. h. einen obersten moralischen Gesetzgeber, der diesen Zusammenhang herstellt, d. h. Gott. Sodann folgt die Idee Gottes aus der Aufgabe, die dem Menschen bei der Realisierung des höchsten Gutes gestellt ist und die seine endlichen Kräfte übersteigt. Er ist somit auf eine Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers (Gottes) hingewiesen, durch den allein dieses Ziel erreicht werden kann. Nun eröffnet sich vor dem Menschen der Abgrund eines Geheimnisses für seine theoretische Vernunft, welche nicht die Mittel hat, etwas darüber auszusagen, ob und was Gott thut, die vielmehr sich darauf beschränken muß, die Existenz Gottes nicht für unmöglich zu erklären.

Daß aber eine thatsächliche Hilfleistung Gottes auf diesem moralischen Glückseligkeitswege stattfinde, bestreitet Kant nicht, bleibe ja doch die Freiheit selbst nach ihrer Möglichkeit ebenso unbegreiflich, als das Uebernatürliche. So erklärt er da, wo er vom radikalen Bösen handelt, daß der Grund der Annehmung von guten und bösen Maximen ein Geheimnis sei. Ja auch die Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung läßt er offen. Er bestreitet nur, daß sie für uns wesentliche Bedeutung hätte. Denn da der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein der moralischen Gesetze, die in unsrer Vernunft liegen, entspringt, so liegt unser religiöses Leben auch ausschließlich auf dieser, d. h. auf der moralischen Seite. Es liegt uns überhaupt nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei. Dabei ist freilich eine gewisse Notwendigkeit vorhanden, etwelche Wesensbestimmungen in Gott zu denken, so viel als nötig ist zur Realisierung des höchsten Gutes, daß er z. B. unveränderlich, allmächtig, allwissend ist. Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse, Gnadenmittel sind Krücken oder Hilfsmittel, zu denen der moralisch schwache Mensch seine Zuflucht nimmt, um sich moralisch zu stärken. Religion besteht demnach darin, daß wir Gott, über den wir eigentlich nichts Positives wissen, für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen. Und diese Pflichten erkennen wir kraft unserer, in der menschlichen Vernunft liegenden Anlage zur moralischen Religion. Unsere Frömmigkeit ist denn

auch nichts anderes, als ein eifriges Streben nach moralischer Vollkommenheit. Dabei verschließt Kant sein Auge der Wahrnehmung nicht, daß die Erreichung dieses Zieles der moralischen Vollkommenheiten ihre Schwierigkeit habe. Er erkennt einen Hang zum Bösen bei allen, auch bei den besten Menschen. Dieser Hang ist aber nicht eine Naturanlage, sondern eine in gesetzwidrigen Maximen bestehende Willkür. Es sind diese Maximen Bestimmungsgründe, die nicht im Gesetz selber bestehen. Er sagt von jenem Hang, daß er immer selbstverschuldet sei und in subjektiven Maximen wurzle. Weil dieses Böse (Hang) den Grund aller Maximen verdirbt, heißt es das radikale Böse. Warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, können wir ebensowenig sagen, als wir eine Grundeigenschaft unserer Natur kennen.

Wie nun ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das, sagt er, übersteigt alle unsere Begriffe. Diese Besserung kann, so lange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, nicht durch allmähliche Reform, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit) bewirkt werden, und dieser kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (vgl. Joh. 3) werden. Natürlich kann es sich bei diesem radikalen Umschwung nur um Herstellung der reinen moralischen Maximen handeln, so daß von da an in unendlichem Fortschritt eine Annäherung an sittliche Reinheit und Heiligkeit stattfinden kann.

Aber, fragen wir, wie kommt der Mensch dazu, bei schlechten Maximen auf einmal gute zu befolgen? Wie soll diese Revolution zustande kommen? Durch eine einzige unwandelbare Entschließung, sagt Kant. Und doch muß er unentschieden lassen, ob in diesen geheimnisvollen Gründen nicht das menschliche Unvermögen durch eine übernatürliche Gnadenwirkung Gottes ergänzt wird oder nicht. Hier streift Kant wieder merklich einen metaphysischen Grund. Dies geschieht auf einer andern Seite noch entschiedener. Er widmet eine Reihe von Kapiteln dem Siege des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Das ethische Streben des Einzelnen nach sittlicher Reinheit und Heiligkeit ist überall ge-

fährdet, weniger durch Leidenschaften in ihm selbst, als durch Menschen um ihn her, deren Dasein schon dem Guten feindliche Neigungen in ihm hervorrufen. Es ist somit zum Schutze des Guten eine Vereinigung zu gleichem Streben notwendig, eine Gesellschaft, deren Grundlage die Tugend nicht im bürgerlichen, sondern im streng moralischen Sinne ist. So entsteht aber eine ganz neue, die sittliche Heiligkeitsidee begleitende, von dieser verschiedene Idee, diejenige nämlich eines moralischen Ganzen, eines „Systems wohlgesinnter Menschen", von dem wir nicht wissen können, ob es als ein solches (Ganzes) auch in unserer Gewalt stehe. Eben hieraus folgt, da unsere, der einzelnen, Kräfte unzulänglich sind, eine Veranstaltung zu gemeinsamer Wirkung nach jener moralischen Ganzheitsidee zu bewerkstelligen, das Bedürfnis eines höheren, moralischen Wesens, d. h. Gottes.

Ein solches ethisches Ganzes, bestehend aus moralisch handelnden Individuen, kann nicht in sich oder in einem Obersten den moralischen Gesetzgeber erkennen, weil die Gesetze dann den Charakter eines Zwangsrechts bekommen würden; sondern eine Persönlichkeit, die Gesetzgeber und Herzenskundiger zugleich ist, die auch allein imstande ist, jedem, was seine Thaten wert sind, zukommen zu lassen. Diese ist Gott, der moralische Weltherrscher. „Also," sagt Kant, „ist ein ethisches Gemeineswesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen zu denken möglich."

Das ethische Gemeinwesen ist ihm die Kirche. Diese dürfte allerdings auf diesen reinen Moralglauben gegründet sein. Daß es nicht geschieht, ist einer besonderen Schwäche der menschlichen Natur zuzuschreiben, die in einer Art von moralischem Unglauben befangen, den moralischen Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, nicht hinreichende Autorität zugestehen, sondern sie noch durch Wunder beglaubigen will. Kultfeierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Vorschriften bedarf diese Religion nicht und sind deren Observanzen moralisch indifferente Handlungen.

Kants Religion ist und bleibt eine rein moralische Angelegenheit und besteht darin, daß wir unsere sittlichen Pflichten als göttliche Gebote ansehen. Jedoch sind sie nicht deshalb, weil sie Gott

gegeben hätte, göttlich, sondern, weil sie als Pflichten uns so heilig und kategorisch erscheinen, bewußt werden, halten wir sie für göttliche Gebote. Ihre Beziehung auf Gott entspringt einem Bedürfnis der menschlichen Vernunft; aber ihre Nichtbeziehung auf Gott würde das Wesen der Sittlichkeit nicht wesentlich verändern, vielmehr ist die Aussage ihrer Göttlichkeit ein Kleid oder ein Schmuck, der Sittlichkeit angehängt, ohne wesentliche Bedeutung.

Wie wenig aber nach den allgemein gültigen Begriffen die Religion Kants religiös ist, zeigt sein Wort, daß der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ein Frohn- und Lohnglaube, und daß die Meinung, als ob wir durch Gebet auf Gott einwirken könnten, ein abergläubischer Wahn sei.

Aus dem Besprochenen folgt, daß Kants Religionsbegriff auch wissenschaftlich nicht genügt, indem wichtige Fragen einfach unbesprochen oder doch ungelöst bleiben. Z. B. erhellt nicht, wie die Absolutheit des moralischen Gesetzes in mir sich aufrecht zu halten und in praxi sich geltend zu machen vermag ohne die bestimmte Ueberzeugung vom Dasein eines obersten Gesetzgebers und Richters, der jenem den ewigen Wert aufdrückt. Was Lotze sagt, daß nicht einzusehen ist, woher ein unvordenkliches, unpersönliches Gesetz, das keine Gewähr in sich trüge, irgend etwas Gutes, etwas, das irgend Jemanden Freude machte, zustande zu bringen, die Autorität haben sollte, unsere Entschlüsse innerlich zu bestimmen, gilt auch Kant gegenüber. Unbeantwortet bleibt ebenso die Frage nach jener plötzlichen Entschließung zur Wiedergeburt. Woher soll diese, eine totale Umwälzung herbeiführende, jedenfalls mit großer Klarheit und Kraft gefaßte Entschließung kommen, da ja der Mensch bisher nach bösen Maximen handelte und der Entschluß selbst ja schon auf guten Maximen beruhen muß? Wenn aber Kant Religion in der moralischen Anlage aufgehen läßt, so sehen wir bei seiner Ausführung, daß er überall doch wieder das rein Reliöse streift, oder daß es ihm nachhinkt wie ein Schatten. Es ist ja freilich wahr, was Palmer sagte: „Es wäre in der That ein seltsamer Widerspruch, wenn wir von einem Menschen sagten, er sei zwar ein gottloser, aber rechtschaffener Mann.“ Aber ebenso wahr ist, daß Religion und Sittlichkeit zwei verschiedene, wenn freilich nicht von einander unabhängige Gebiete sind. „Es hat,“

sagt Lotze, „keine Nation gegeben, welche ohne Anknüpfung des menschlichen Lebens an religiöse Anschauungen über den großen Zusammenhang der Welt für die sittliche Verpflichtung eine hinreichend sichere Basis zu besitzen geglaubt hätte.“ So wenig ist Religion und Sittlichkeit eines und dasselbe, daß der Missionar die Sittlichkeit zur Mitzeugin aufrufen muß gegen das ganze Heer von unrichtigen religiösen Vorstellungen, die trotz der moralischen Anlage eine dominirende Stellung usurpiert haben. Der Mensch ist eben eher religiös als er sittlich ist. Die Inquisition, die Ketzerverbrennungen beweisen das zur Genüge. Ein Mensch, der das Tabu verletzt, ist verloren; Diebstahl aber und Mord wiegen nicht so schwer. Eine Vorrangstellung der Religion vor der Sittlichkeit findet beim gewöhnlichen Frommen immer statt. Die Versäumnis einer religiösen Pflicht, z. B. des Morgengebetes, rechnet er sich schwerer an, als die Versäumnis einer sittlichen Pflicht, weil er das Gefühl hat, daß er es dort direkt mit Gott, hier aber mehr nur mit der Gesellschaft zu thun hat. So finden wir denn auch, daß die Heiden- wie Christenvölker das Bedürfnis empfinden, die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft, Staat, Familie rc., mit religiösen Weihen zu umgeben. Zeus ist der Vater der Könige und ihre Macht ist von ihm eingesetzt. Auch die egyptischen Pharaonen sind direkt göttlichen Ursprungs, sie sind Söhne des Gottes Ra. Im römischen Kaiserreich beanspruchten die Kaiser göttliche Verehrung und die christlichen Herrscher sind solche von Gottes Gnaden. Die Gesetzgebungen Manu's, Lykurg's und Zarathustra's sind mit göttlicher Autorität umgeben. Ueberall sehen wir, daß die sittlichen Institutionen von der Religion garantiert oder als von ihrer Grundlage getragen werden müssen: Beweis genug, daß die Religion überall nicht nur nicht mit dem sittlichen Leben zusammenfällt, sondern eine deutliche Priorität vor ihr beansprucht.

Außerdem darf man die Sittlichkeit, als solche gefaßt, nicht als so unabhängig sich vorstellen, wie Kant thut. De Wette [1]) hat dagegen richtig eingewendet: „Es ist wahr, es giebt eine philosophische Sittenlehre. Der Philosoph soll die Gesetze des menschlichen Handelns aus den natürlichen Trieben entwickeln und in wissenschaft-

1) Vorlesungen über die Religion. S. 115.

lichen Zusammenhang bringen. Allein, wenn er sich nicht gegen die Wahrheit verblendet, so muß er erkennen, daß die Sittlichkeit ohne Religion nichts ist. Er selbst wird die Gesetze derselben nicht finden können, wenn er sie nicht im Herzen trägt. Fragt er aber sein Herz, so stellt er sich unter den Einfluß derjenigen Religion, in welcher er erzogen ist und welche auf sein Herz eingewirkt hat. Sonach giebt es keine rein unabhängige, schlechthin bloß philosophische Sittenlehre. Der Philosoph würde ohne die sittliche Ausbildung, die er genossen, die menschliche Natur nicht so verstehen, wie er sie mit ihrer Hilfe versteht. Wir Christen halten die einweibige Ehe für die des Menschen würdigste und stellen demgemäß an die Keuschheit von Mann und Weib die strengsten Forderungen. Unsere Philosophen billigen ganz diese christliche Sitte und führen für dieselbe Vernunftgründe an. Aber würden sie sie kennen ohne die christliche Religion und die daraus hervorgegangene oder doch dadurch sanktionierte europäische Sitte, und würden muhamedanische Philosophen, welche an die Vielweiberei gewöhnt sind, sie als eine Forderung der Vernunft betrachten? Heidnische Philosophen haben den Selbstmord für ein des Tugendhaften würdiges Mittel, aus der Welt zu gehen, betrachtet; christliche hingegen halten ihn für unerlaubt. So darf man doch nicht verkennen, daß uns erst die christliche Sittenbildung darauf geführt hat. Mithin," sagt De Wette weiter, „ist die Philosophie (also auch Kants reine Vernunftsitte) selbst weiter nichts als die Schülerin des Christentums."

Die Erfahrung lehrt uns denn auch, daß die wahrhaft hohe, uns Bewunderung einflößende Sittlichkeit nicht bei den sogenannten Moralisten, sondern bei religiösen Naturen zu finden ist. Auch fällt es Niemanden ein, solche Moralisten fromm zu nennen, zum Beweis, daß wir einen Unterschied zwischen fromm und rechtschaffen machen.

Eine andere, der Kantischen entgegengesetzte Anschauung vom Wesen der Religion, ist diejenige Schleiermachers, die er teilweise schon in seinen „Reden über die Religion," dann aber in seinem Werk „der christliche Glaube" entwickelt. Die Frömmigkeit an sich — Schleiermacher vermeidet in letzterem Werk das Wort Religion — ist nach ihm weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls. Damit will natürlich auch Schleiermacher

nicht sagen, daß Frömmigkeit nur Gefühl sei, sondern daß sie ihren Grundton im Gefühl habe. Unter Gefühl ist das unmittelbare Selbstbewußtsein zu verstehen, wie es stärker oder schwächer unter den Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt. Soll, sagt Schleiermacher, die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so ist doch wohl dieses Wissen vorzüglich dasjenige, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, ein irgend anderes giebt es nicht in einem Menschen. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch die Vollkommenheit dieses Wissens in einem Menschen die Vollkommenheit seiner Frömmigkeit sein und also der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre zugleich der frömmste Christ sein.

Soll die Frömmigkeit im Thun bestehen, so müssen wir die Art des frommen Thuns von anderem Thun unterscheiden. Nun hat das Thun zwei Endpunkte: den Antrieb, aus dem es erfolgt, und den Erfolg, der es begleitet. Um eine Handlung aber als fromm zu prädizieren, müssen wir auf den Antrieb sehen, wo auch das Wesen der Frömmigkeit zu ersehen ist. Jedem Antrieb liegt aber wieder eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zu Grunde, d. h. ein in Bewegung übergehendes Gefühl. Somit lägen auch beim Thun die Wurzeln der Frömmigkeit in einem Gefühl. Daß Frömmigkeit ebensowenig ein Thun ist, erkennen wir daraus, daß wer nur frommes Gefühl hat ohne ein dazu gehörendes Handeln, wir solchen doch fromm nennen. Wissen und Thun, sofern sie zur Frömmigkeit gehören, verhalten sich nach Schleiermacher zum Gefühl, wie der äußere Umfang zum Mittelpunkt, zum Herd des Lebens. Das fromme Gefühl, nun einmal erregt, setzt sich durch jedes sonst herzukommende Wissen und Handeln fort und eignet es sich an, so daß es in allem Sein ist auf begleitende Weise.

In welcher Weise ist denn Frömmigkeit ein Gefühl? Dadurch, daß dieses das Organ für das Unendliche ist. Denn Gott ist für Schleiermacher nicht sowohl Persönlichkeit, als vielmehr die Aufhebung aller Gegensätze, und dieser Gott ist als das Unendliche, wie überall im Endlichen, so auch im Gefühl, so daß dieses recht eigentlich Empfindung und Geschmack für das Unendliche ist. Wo also das Unendliche dem Gefühl sich aufdrängt, sei es in Kunst oder Wissenschaft, da ist in dieser unmittelbaren Erfassung des

Gegenstandes auch ein religiöses Moment. Mit andern Worten, alles wahrhaft Wissenschaftliche ist auch religiös. Es ist das durch eine Art Intuition in Bezug auf das All und als Wirkung Gottes durchs All hindurch.

Das Wesen der Frömmigkeit ist nach Schleiermacher dieses, daß wir uns selbst als schlechthin abhängig fühlen von Gott. In dem Selbstbewußtsein sind zwei Bestandteile enthalten: das Fürsichsein des Einzelnen und das Zusammensein desselben mit Andern. Denn dieses Selbstbewußtsein kann in seinem Fürsichsein nicht bleiben; es verändert sich in seinem Sosein durch ein Anderes. Dieses Andere ruft somit die Veränderung hervor; die Veränderung wird erlitten, darum sind wir in einem Verhältnis der Abhängigkeit zu dem diesen veränderten Zustand Hervorrufenden. Allerdings kann nun eine Gegenwirkung entstehen, und so jene erste Einwirkung verlöscht oder doch bedeutend ermäßigt werden, wenn dieses andere uns Bestimmende, das Vaterland, ein Freund u. s. w. ist. In dieser Gegenwirkung, die überall bei der endlichen Welt möglich ist, liegt ja auch das Bewußtsein der Freiheit; denn alle auf der Selbstthätigkeit beruhenden Gefühle sind gemeinsam unser Freiheitsgefühl, alle aus der Empfänglichkeit hervorgehenden unser Abhängigkeitsgefühl. In Bezug auf die Welt sind Freiheits- und Abhängigkeitsgefühle stets miteinander. Hier ist also eine durch die Wechselwirkung begrenzte und durchschnittene Abhängigkeit. Bei frommen Erregungen findet eine vollständige, stetige, durch keine Wechselwirkung durchschnittene, sondern unbedingte Abhängigkeit statt. Das kann nur eine solche von der Unendlichkeit, d. h. von Gott selber sein. Nicht, daß wir sofort das erkennen. Wir spüren nur in unserem Abhängigkeitgefühl ein Mitbestimmendes, auf das wir uns unwillkürlich beziehen und auf das wir keine Gegenwirkung auszuüben imstande sind. So ist also unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl zugleich ein solches mit Beziehung auf Gott.

Schleiermacher sagt wie Hegel, daß wir Gottes unmittelbar gewiß seien; das sei der Stand des frommen Gemüts. Ebenso verträgt dieses fromme Gefühl oder allgemeine Abhängigkeitsgefühl nicht, daß Gott abhängig von der Welt oder daß die Welt unabhängig von Gott sei. Und doch ist das auf die Menschen Wirkende „das Universum“, „die Welt“, „das Ganze“ — Gott genannt.

Eine metaphysische, nähere Bestimmung Gottes von der Art, daß über das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt hinaus gegrübelt würde, führt nach Schleiermacher zu leerer Mythologie.

Wie sind denn die verschiedenen Religionen anzusehen? Aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl für sich können sie nicht abgeleitet werden, weil es seinem Wesen nach ganz einfach ist. Denn eigentlich sagt einem dieses schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein bloß, daß Gott ist; aber durchaus nicht, was Gott ist. Wirklich unmittelbar hat man Gott nur im Gefühl, indem er als reale Einheit alles Endlichen erfahren wird. Aber erfahren wird immer nur individuell vom Standpunkte des Einzelnen. Wie das Prisma das Sonnenlicht verschieden erscheinen läßt, grün, gelb, blau ꝛc., so erscheint Gott nach der individuellen Auffassung den vielen einzelnen verschieden. Denn der konkrete Inhalt des religiösen Bewußtseins, wie es sich bei den einzelnen Religionen verschieden darstellt, läßt sich nur ableiten aus der Verbindung mit dem sinnlichen Bewußtsein. Dieses nämlich wirkt auf das Gottesbewußtsein so ein, daß es diesem eine sinnlich bestimmte Form aufdrückt. Schleiermacher will damit sagen, das sinnliche Bewußtsein des Menschen, d. h. alles, was Inhalt seines Bewußtseins ausmacht, die ganze Welt seiner Vorstellungen, veranlaßt den Menschen, sich dieses Absolute, das er im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl empfindet, inne wird, sich nun in einer bestimmteren konkreteren Weise vorzustellen. Es veranlaßt ihn, diesem Absoluten eine Gestalt in seinen Vorstellungen zu geben, die dann je nach der Verschiedenheit der Individuen verschieden und die Quelle sein wird von allem Menschenähnlichen, unter welchem nun das Göttliche im religiösen Bewußtsein erscheint. Die Glaubenssätze entstehen dann durch Reflexion auf das fromme Bewußtsein. Sie sollen nur die Gemütszustände beschreiben, in denen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit dem sinnlichen Bewußtsein zusammentritt und hier die fromme Erfahrung erzeugt.

Schleiermachers Auffassung der Frömmigkeit als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ist einseitig. Damit wäre jede gefühlte Abhängigkeit je nach der verschiedenen Stärke, mit der es empfunden wird, Frömmigkeit. Dem widerspricht die Erfahrung. Wie viele empfinden die Abhängigkeit, aber sie empfinden sie widerwillig, mit

einem gewissen Ingrimm. Ohne ein freiwilliges Eingehen auf dieses Abhängigkeitsgefühl, also ohne Aktivität des Willens, kommt es nicht zu Frömmigkeit. Ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl findet sich beim Fatalisten, weil er vollständig resigniert alles Begegnen und Geschehen annimmt. Daß dies aber gesunde Frömmigkeit sei, wird niemand behaupten wollen. Der Grundfehler dieser Religionsauffassung liegt einesteils in der pantheistischen Auffassung Gottes, andernteils in der Vernachlässigung des aktiven Momentes auf seiten des Menschen. Ein solches aktives Moment ist das Sehnen nach Gott, das positive Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott. Bloße Zerknirschung und Reue nennen wir an und für sich noch nicht fromm, wie Schleiermacher meint. Erst wenn damit eine veränderte Willensrichtung verbunden ist, respektieren wir die Reue; von der andern reden wir verächtlich, als von einer fruchtlosen Gefühlsäußerung, die niemanden etwas nützt. Das erkennende Bewußtsein ist übrigens mehr oder weniger klar in dem empfangenen Eindruck enthalten, gewissermaßen mit ihm gegeben, zum Beweis, daß dieser sich nicht nur auf's Gefühl einschränken läßt. Der Neger wie der Mohamedaner führt die Lebenserfahrungen sofort auf Gott zurück und nur in diesem Bewußtsein respektiert er die Eindrücke und richtet sich darnach. Das Wissen muß also das Gefühl als Dolmetscher des Eindrucks begleiten.

Eine der hier besprochenen Religionsauffassungen entgegengesetzte ist diejenige des Philosophen Hegel. Auch ihm, wie Schleiermacher, ist die Religion eine Beziehung des Menschen zu Gott. Nur faßt Hegel diese Beziehung anders, als Schleiermacher. Hegels Gottesbegriff ist alles transzedenten Charakters entkleidet und zu einer rein innerweltlichen Kraft umgesetzt. So gefaßt ist allerdings Gott recht eigentlich das Fundament seiner Religion. Dieser ist als Geist das Absolute, die Substanz des Seienden und kommt in der Welt und in der Menschheit zur Selbstmanifestation, zur Ausgestaltung in einem großartigen Entwicklungs- und Werdeprozeß von Erscheinungen. So gefaßt, wird Gott ein zwar lebensvoller, aber ewig in sich kreisender Prozeß. Fragt man nun, wie ist denn dieser Gott absolut, wenn er doch ins Endliche verflochten, mit diesem wird und vergeht? Ist das etwa die verborgene, sich gleichbleibende ewige Kraft, das unsichtbare Agens der Welt? Nein,

dieses verborgene Unendliche allein kann nicht das Absolute sein, denn sonst hätte es im Endlichen und in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine Grenze, ein ihm, dem Absoluten oder Unendlichen gegenüber stehendes Endliches, und so wäre es nicht mehr absolut. Die Absolutheit Gottes besteht demnach in der Vereinigung der Gegensätze, in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Zeitlichen und Ewigen, des Realen und Ideellen, der Natur und des Geistes. Die Gegensätze sind aber nun in dieser höheren Einheit nicht als vernichtet anzusehen, das bedeutete die Vernichtung der Welt — mit anderen Worten: wieder müßte ja die Welt als ein dem Absoluten Fremdes gedacht werden und damit wäre dies Absolute wieder nicht absolut. Wir haben demnach das Absolute, Gott, unter den Begriff des Werdens zu stellen, indem es in die Gegensätze auseinandergeht und in die Einheit zu sich selbst wieder zurückkehrt. Nur in diesem kreislaufartigen Werdeprozeß ist Gott absolut.

Wie verhält sich nun dieses Absolute zu dem Menschen? Der Mensch ist ja eben selbst ein Durchgangspunkt in diesem großen Werdeprozeß, und es gilt nun nur, die logisch zu einander abgemessenen Stufen oder Knotenpunkte in diesem Mikrokosmos zu erkennen. Eine Differenzierung in Gegensätze und ein Erhobenwerden zur Einheit muß hier stattfinden. Das menschliche Bewußtsein und das Absolute sind unzertrennlich, wenn auch nicht identisch. Durch meine Endlichkeit, durch meine unabweislichen Beziehungen zur äußerlichen Welt geht zwischen dem Ich und dem Absoluten eine Differenzierung vor sich. Das ist gleichsam das erste Stadium in jenem Doppelkreislauf — das zweite ist die Rückbewegung, und darin kommt nun eben das religiöse Moment in der Form der Versöhnung zum Ausdruck. Aber wo ist in letzterem Fall der Punkt, da jene höhere Einheit des Subjektiven und Objektiven von Natur und Geist eintritt, bleibt ja auch der Mensch im Zwiespalt des Endlichen und Unendlichen doch gefangen? Dieser Punkt ist im philosophischen Begriff vom Absoluten, wo der absolute Geist die höchste Stufe, nämlich seine vollkommene Selbsterkenntnis, erreicht, so daß er die sich selbst denkende Idee ist. Ist dem also, so ist klar, daß dieses Ziel, das Gott erstrebt, nur innerhalb des menschlichen Bewußtseins zu erreichen ist. Damit ist aber zugleich

die höchste Stufe der Frömmigkeit in das spekulative Wissen gesetzt, woraus folgt, daß Frömmigkeit überhaupt ein Wissen sei.

So ist also Religion „werdendes Wissen und zwar in stufenweiser Ueberwindung der Unvollkommenheit.“ Nach der gewöhnlichen Auffassung der Religion wäre nach Hegel diese indes von drei verschiedenen Stufen der Bewußtseinsentwicklung die mittlere: die erste, diejenige nämlich der Anschauung, wäre die Kunst, diejenige der Vorstellung, also die Religion, und diejenige in der Form des Begriffs, die der Philosophie.

Menschheitsgeschichtlich gilt ihm die griechische Religion als die Kunstreligion, deren Wesen die Anschauung ist. Aber auch Judentum und sämtliche orientalische Religionen sind Entwicklungsstufen der Kunstreligion. Die zweite Stufe ist ihm die „geoffenbarte“ Religion, das Christentum; sie rubriziert er unter die Form der Vorstellung. Es sei an einigen Beispielen klar gemacht. Nach Hegels Erkenntnis ist der Mensch böse dadurch, daß der Geist von Natur nicht ist, wie er sein soll, d. h. daß in dem Auseinandertreten des Endlichen und Unendlichen im Menschen zwei widerstrebende Gegensätze entstehen: die Freiheit und der natürliche Wille. Das Auseinandertreten selbst aber gehört zum Wesen des Menschen, somit auch das Böse. So sei der Mensch von Natur böse. Indem das Christentum dies in seinem Satz von der natürlichen Verderbtheit des Menschen erkannt hätte, hätte es jenem Hegel'schen Satz vom Bösen den richtigen Ausdruck gegeben und so diesem Prozeß des absoluten Geistes im Bewußtsein des Menschen zur richtigen Vorstellung verholfen, ohne freilich dafür den adäquaten Ausdruck zu haben.

Die Idee der Vereinigung Gottes mit der Menschheit wäre nach Hegel ein wichtiges, mächtig gährendes Motiv in der Menschheitsentwicklung. In Christus wäre der christlichen Gemeinde diese Idee zur Vorstellung gebracht. Eben die Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm würde die Vorstellung von der Wesenseinheit zwischen Gott und der Menschheit ausdrücken. Daß solche Wahrheiten den Begründern der Christenlehre aufgegangen sind, kommt einer Offenbarung des absoluten Geistes gleich, und insofern ist das Christentum auch die geoffenbarte Religion. So hat in der That Hegels Philosophie lange Zeit als eine Säule christlicher Rechtgläubigkeit gegolten.

Daß indes diese Religionsstufe (des Christentums) nicht die höchste Stufe derselben ist, kommt daher, daß auf ihr der Gläubige die an sich vorhandene Einheit zwischen sich und dem absoluten Geist nicht vollzieht, sondern Gott noch als ein anderes faßt und sein Verhalten als ein solches zu einem anderen erkennt.

Psychologisch entwickelt Hegel diese Stufen im menschlichen Bewußtsein etwa wie folgt: Die Beziehung des Menschen zu Gott ist nämlich der durch die Vernunft fortschreitende Prozeß der Offenbarung Gottes im Menschen; hier manifestiert sich der Geist dem Geiste, hier hat der Glaube seine Wurzel. Natürlich ist damit alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen. Mein Bewußtsein weiß unmittelbar von Gott und dieses Wissen ist ein schlechthin gewisses. Allerdings gewinnt damit Hegel eine lebensvolle Beziehung zu Gott im Gegensatz zum Rationalismus, der Gott zu einem leeren Abstraktum ohne Inhalt gemacht hatte, oder zum Supranaturalismus, dem Gott eine historische Kuriosität, eine Buchung und Registrierung dessen ist, was einmal dieser Gott an andern gethan habe, wo Gott, wie Hegel treffend bemerkt, in die Reihe endlicher Thatsachen, Meinungen und Vorstellungen gerückt ist. Aber diesen lebensvollen Gottesbegriff gewinnt Hegel nur durch seine Immanenz und Aufhebung der Persönlichkeit Gottes. Hier weist Hegel ab, daß Religion eine Sache des Gefühls sei, dieses sei für sich nur eine Form und werde erst wahrhaft durch seinen Inhalt. Dieser aber könne im Gefühl der verschiedenartigste, der wahrhafteste wie der schlechteste, sein. Wenn also Gott im Gefühl wäre, so hätte er vor dem schlechtesten nichts voraus. „Das Gefühl haben wir mit dem Tiere gemein.“ „Auf sein Gefühl beruft man sich, wenn die Gründe ausgehen.“ Das Gefühl muß also erst durch den Gedanken gebildet, gereinigt werden. Religion ist vielmehr ein Wissen und zwar ein solches der absoluten Wahrheit. Die erste Form dieser Wahrheit ist die Vorstellung, oder man mag es auch Anschauung nennen, diese heißt: Gott ist. Diese Wahrheit ist mir unmittelbar gewiß. Zweierlei kann nun geschehen mit dieser Grundanschauung: Gott ist; entweder kann man sie in sinnliche Vorstellungen sich präsentieren, oder sie in die Form des Gedankens erheben. Ersteres geschieht bei dem an tieferes Denken nicht gewöhnten Bewußtsein und findet in allen Religionen statt. Da hat

dann der Mensch vom tieferen geistigen Gehalt, z. B. im Leben Jesu, nur ein dunkles Bewußtsein; aber doch gibt der subjektive Geist dem Geist, der im Inhalt ist, Zeugnis zunächst durch dunkles Anerkennen. Dies wird die erste Stufe der Religion sein, wo das Bewußtsein wie im Heidentum und vielfach auch im Christentum auf der niedern Stufe der Anschauung oder einer unklaren Vorstellung stehen bleibt.

Wo nun aber jene Grundanschauung „Gott ist" in die Form des Gedankens, mit andern Worten zu klaren Vorstellungen erhoben wird, da beginnt die zweite Stufe der Religion. Beim bloßen Vorstellen hat der Inhalt eine isolierte Stellung. Beim Denken werden die Bestimmungen des Einen präzisiert und zu einander in Beziehung gesetzt und zuletzt die Summe als Einheit gefaßt. Hier ist nicht mehr nur unmittelbares, sondern vermittelndes Wissen, wo eines der Grund vom andern, die notwendige Ursache des andern ist. Die Vorstellungen werden hier in einen inneren notwendigen Zusammenhang gebracht. Das ist der Boden für die Beweise Gottes. Hegel würde wohl die Dogmenbildung in der christlichen Kirche zu dieser Stufe rechnen.

Von dieser zweiten Stufe unterscheidet er noch eine dritte: die der Vernunft. Bei der vorigen Stufe bin ich reflektierend, bin ich subjektiv, habe ich meine Gedanken darüber, unterscheide mich als Wissenden vom Gewußten. Das Gewußte nun aber als Gedanke denkend, ignoriere ich mich als Besonderes, als Particularität; ich verhalte mich nun objektiv, d.h. ich verzichte auf mich. Mir gilt das Allgemeine; dieses Allgemeine bin ich im Gedanken, im Denken des Absoluten, das Gott ist. Da habe ich mich aufgegeben, mich aller Einfälle und Eitelkeit entschlagen, um nur Andacht zu Gott hin zu sein. So vollendet sich im Wissen über mich selbst gewissermaßen die Frömmigkeit, und Religion ist hier das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. Sie fließt mit der Philosophie in eines zusammen, indem sie das Bewußtsein des Wahren ist und das Subjekt im reinen Denken sich befindet. Hier nun ist der absolute Geist er selbst, indem er sich selbst weiß, denn als allgemeine Vernunft war er selbstlos und ohne Bewußtsein.

Hegel's Religionsbegriff ist aber in zwei Fundamentalpunkten falsch: einmal in seiner Auffassung der Frömmigkeit als einer

Sache des Wissens und sodann in seinem pantheistischen Gottesbegriff.

Daß Religion nicht vor allem eine Wissenssache ist, hat schon Schleiermacher richtig abgewiesen. Wir fügen dem die Frage bei: wie wäre dann jenes unbedingte, instinktiv gegebene Abhängigkeitsgefühl bei den Naturvölkern, wie jene in der Geschichte der christlichen Kirche von Anbeginn an auftretende, vielfach gerade die tiefste Innenseite des Christentums darstellende mystische Richtung zu erklären? Hier hat sich im tiefsten Grunde Gefühl und Anschauung vereinigt und jenen Mariasinn erzeugt, der zu den Füßen des Weltheilandes die heiligen Mysterien vernehmen will. Ja, fragen wir, gibt es denn überhaupt eine wahre, gottinnige Frömmigkeit ohne Mystik? Oder ist denn das Wort des Herrn: Du sollst lieben den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen &c. eine Wissensangelegenheit? Will hier nicht gesagt sein, daß der ganze geistige Kräftekomplex auf den Herrn gerichtet sein soll? Was will nun aber das sagen: Die Frömmigkeit vollende sich im spekulativen Wissen? Soll das wärmelose hin- und herschwirrende Gaslicht des Hegel'schen Philosophem: Ich und der absolute Geist sind eins, soll diese leere, leblose Abstraktion die höchste Stufe der Frömmigkeit sein? Dann ist es allerdings zu bedauern, daß diese Frömmigkeitsstufe für gewöhnliche Sterbliche unerreicht bleibt und nur auf Momente einzig hegelisch-philosophisch angelegten Naturen zuteil werden kann. Freilich sittliche Befruchtung und Erhebung, Heiligung des Lebens wird von dieser höchsten Stufe kaum ausgehen.

Der zweite Grundfehler von Hegel's Religionsbegriff ist sein pantheistischer Gottesbegriff. Schon De Wette sagte dagegen, daß wir uns Gott am richtigsten in der Idee einer höchsten mit Verstand und Willen begabten Persönlichkeit denken. „Ein dunkles, unbewußtes Etwas, als höchste Ursache und Mittelpunkt des Ganzen gedacht, kann das Bedürfnis des menschlichen Gemütes nicht befriedigen; dann stände ja der Mensch, der die Welt mit Bewußtsein betrachtet, höher als das, wovon er sich abhängig fühlt; er, der sich mit Bewußtsein bewegt und seine Schritte leitet, wäre von einem Unbewußten geführt! Nein, das höchste Wesen muß nicht nur in Ansehung der Größe und Macht, sondern auch in Ansehung der geistigen Natur unendlich erhabener sein als jedes endliche

Wesen."[1]) Ueberall, wo Religion ist, wird diese gefaßt als eine Beziehung des Menschen zu Gott als einem außer ihm seienden Wesen. Die Affektion im Gemüt geschieht niemals so, daß der Religiose sich nicht von dem Affizierenden unterschieden wüßte. Das zeigen die wichtigsten und häufigsten religiösen Aeußerungen der Frömmigkeit: die Opfer, die Gebete und Anrufungen. Immer ist Gott irgendwie persönlich und transcendent gedacht, wenn auch nicht immer in völliger Ueberweltlichkeit.

Haben wir einige Auffassungen der Religion, wie sie im Anfange dieses und Ende des letzten Jahrhunderts von ihren Urhebern aufgestellt wurden, besprochen, so liegt uns ob, eine andere neuere Behandlung desselben Gegenstandes vorzunehmen, nämlich diejenige von Kaftan, dessen Werk „Wesen der Religion" von Bedeutung ist und hier behandelt werden soll.

Kaftan bezeichnet es als einen Fehler, daß man bei der Erforschung des Wesens der Religion vornehmlich sich auf die Psychologie stützt, wie Schleiermacher, Lipsius und Biedermann es gethan, oder daß man sie vorzugsweise in der Ethik sucht, wie Kant, Herrmann; daß man überhaupt auf Grund philosophischer Ansichten den Religionsbegriff erforsche. Bei diesem Vornehmen müssen vielmehr, sagt Kaftan, geschichtliche Untersuchungen gemacht und die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale aufgezeigt werden; denn so nur werde die Frage überhaupt von philosophischen Lehrmeinungen, die sich doch widerstreiten, befreit. Die Geschichte vermögen wir zu verstehen, weil unser eigenes Leben dabei beteiligt ist. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine historisch-genetische Entwickelung der Religion, also etwa um die Erforschung des Ursprungs der Religion, sondern nur um Darlegung der den geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale.

Kaftan sagt von der Frömmigkeit ähnlich wie Schleiermacher, daß sie vor allem in eigentümlichen Gefühlen erlebt würde, daß sie

---

1) De Wette, Vorlesungen über die Religion. S. 60.

darin ihren Kern und Mittelpunkt habe. Das fromme Gefühl ist nach ihm die Seele der Frömmigkeit. Indes darf man vom Gefühl nicht als von einem Organ der Religion reden, so wenig als von einem besonderen Sitz derselben. Und doch hat das Gefühl eine fundamentalere Bedeutung als das andere, was zur Frömmigkeit gehört. Denn Gefühle sind das thatsächlich zusammenhaltende Band der Frömmigkeit.

Neben das Gefühl tritt noch die Vorstellung, und diese beiden bilden eigentlich den Inhalt des Bewußtseins. Sie sind aber nicht als unterschiedene, eine ohne die andere vorkommende Größe zu fassen, sondern als einander koordinierte Teilerscheinungen eines und desselben Vorganges. Das Gefühl ist stets Gefühl der Lust oder Unlust; sofern nun dem Gefühl ein Wille beiwohnt, so liegt darin ein Lebenstrieb, der zustrebt oder widerstrebt. Nun sind alle unsere Urteile doppelter Art. Entweder drücken sie einen Thatbestand aus, den wir uns vorstellen, oder sie drücken ein Verhältnis aus, welches wir als lebendiges Wesen zu dem Vorgestellten einnehmen.

Ein Gefühl sprechen wir durch ein Urteil aus. Die Urteile können nun aber zweierlei sein: theoretische und Werturteile. Die ersten sprechen einen mit der Vorstellung abgefaßten Thatbestand aus; die letzteren, die Werturteile, geben dem Verhältnis Ausdruck, welches wir zu dem vorgestellten Thatbestand einnehmen, d. h. sie besagen das, was der Thatbestand *für uns* ist. Das Bestimmende nun bei unseren religiösen Erlebnissen sind Werturteile. Der in allen Religionen vorkommende Dualismus von guten und bösen Geistern, von einem Reich des Lichts und der Finsternis beweist, daß diese Urteile sich nicht objektiv mit der obersten Ursache der Welt befassen, das wären theoretische Urteile, sondern mit Werturteilen, die auf der Vorstellung von Gütern und Uebeln, die uns nicht gleichgültig lassen, beruhen. So ist Religion vorwiegend eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes. Sie entspringt nirgends aus objektiver Beobachtung und Erforschung der Welt, sondern überall aus der Stellung, die wir mit unsern persönlichen Interessen zur Welt einnehmen. Die Frage nun, was für eine Wertbeurteilung in der Seele zu Grunde liege, beantwortet Kaftan so, daß er natürliche und moralische Wertbeurteilung unterscheidet,

und in letzterer auch noch etwa ästhetische begriffen sein läßt; doch läßt er sie außer Betracht.

Allen natürlichen Werturteilen liegt der in irgend einer Form immer vorhandene Anspruch auf Leben als Maßstab zu Grunde. Der Maßstab der moralischen Urteile dagegen liegt in einer Idee vollkommenen Lebens, kurz gesagt, in einem ethischen Ideal.

Ein Anspruch auf Leben ist uns allen angeboren, immerhin so, daß er nicht in allen Menschen gleicher Art wäre; vielmehr ist er so mannigfaltig, als es Menschen giebt, ja selbst in demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden. Was nun mit diesem Anspruch auf Leben streitet, beurteilt er als Uebel; dagegen erscheint ihm als ein Gut, was denselben befriedigt oder ihn in der Befriedigung desselben fördert.

Die moralische Werturteilung richtet sich dagegen nach dem ethischen Ideal, d. h. nach dem Seinsollenden. Daß Einer etwas gut oder bös nennt, heißt nie etwas anderes, als daß es einem solchen Ideal entspricht oder widerspricht.

Welche Beziehungen haben nun die beiden Wertbeurteilungen zu einander? Sie verhalten sich durchaus gleichgültig zu einander. Der Triebe höchstes Gesetz ist Leben, und sie kümmern sich nicht um das, was sein soll. Umgekehrt ist dem moralischen Urteil das Schmeicheln und Drängen der Begierde gleichgültig; doch müssen sie nicht notwendig in Konflikt kommen, wie Pflicht und Neigung nicht notwendig auseinandergehen müssen. Der Anspruch auf Leben geht zunächst nicht über die Welt hinaus. Damit erklärt Kaftan, daß Gott nicht der wesentlichste Gedanke der Religion ist.[1]) Bei diesem Anspruch auf Leben erwachsen nun dem Menschen aus den natürlichen und sozialen Verhältnissen Hemmnisse und Schranken, und eben das ist es, was ihn den Blick über die Welt hinaus hat erheben lassen, und was ihn treibt, bei der Gottheit, welche auf die Bedingungen des Lebens Einfluß hat, Hilfe zu suchen. In der Not und Unsicherheit seines Lebens und der Güter, die er hochhält, sucht er Schutz in der Religion, mit andern Worten: seine Religion erstrebt natürliche Güter. Das zeigt sich in allen Reli-

1) Er führt dafür: Wesen der christl. Rel. 2. Aufl. S. 48 den Buddhismus an.

gionen mehr oder weniger. Ob dabei ein Leben nach dem Tode erwartet werde oder nicht, ändert daran nichts; denn das Jenseits ist mit denselben Gütern ausgestattet, die in diesem Leben erstrebt werden, oder man setzt die Fernhaltung derselben Uebel voraus, die uns hier bedrücken. Ob die Jagdgründe des Indianers irdische oder himmlische sind, die von ihm erstrebten Güter bleiben dieselben. Der Kultus mit seinen Opfern und Gebeten will nichts anderes, als die Gottheit für Erreichung dieser natürlichen Güter zu gewinnen. Dabei bleibt aber eine Unbefriedigtheit, nämlich im bloß irdischen Lebensgenuß, und darin kommt die eigentliche religiöse Anlage zur Geltung. Diese besteht demnach in der empfundenen Inkongruenz zwischen den Bedürfnissen der Menschen und ihrer Befriedigung. Wo diese Inkongruenz klar erkannt wird und zu einem Verlangen nach Leben über die Welt hinaus sich gestaltet, da ist der von allen andern unterschiedene religiöse Trieb der Seele entbunden, wie dies z. B. im Brahmanismus der Fall ist. In seiner Weltentsagung, in seiner Askese, in seinem Teilhabenwollen am Leben der Gottheit, trachtet er über diese Welt hinaus. Damit teilt Kaftan alle Religionen in solche ein, bei denen innerweltliche, und in solche, bei denen überweltliche Güter erstrebt werden. Bei beiden nun unterscheidet er zwei Arten von Gütern, nämlich solche, die er natürliche, und solche, die er sittliche Güter nennt. So giebt es nach ihm innerweltlich natürliche und innerweltlich sittliche Güter; sodann überweltlich natürliche und überweltlich sittliche Güter. Ein geordnetes Familienleben, ein staatlich verfaßtes Zusammenleben eines Volkes sind sittliche Güter. Allerdings gilt hier, daß man nicht bestimmte Religionen ausscheiden kann, in welchen es sich um sittliche Güter handelt, und solche daneben stellen, von welchen das in keiner Weise gilt. Es kann nur von einem Ueberwiegen des einen oder des andern Momentes die Rede sein, so daß die Unterschiede fließend sind. Immerhin entwickelt sich, sind natürliche oder sittliche Güter vorwiegend der Gegenstand des Begehrens, je nachdem die Religion. Wird, wie im alten Rom, die geordnete Familie hochgestellt, so entspricht dem Kultus der Penaten und Laren der heimische Herd. Ist der Staat das höchste Gut, so gilt auch von der Religion, daß sie eine Staatsangelegenheit ist. So würden wir Naturreligionen und Volksreligionen zu unterscheiden haben.

Die theoretischen Urteile treten aber als Glaubenssätze mit dem Anspruch auf, objektive Wahrheit zu sein. Nun ist die Religion nach ihrer theoretischen Seite Gotteserkenntnis oder richtiger Gottesglaube. Und alle Glaubenssätze lassen sich als Urteile über Gott, über sein Wesen und seinen Willen bezeichnen. So ist es in der christlichen Dogmatik und so auch in den heidnischen Mythen. Ebenso werden alle Religionssatzungen auf göttliche Befehle zurückgeführt. Das entspricht dem praktischen Wesen der Religion. Denn eben von ihrem praktischen Wesen untrennbar ist der Glaube an eine geistige Macht, die in die Welt hinein Einfluß ausübt.

Somit giebt es keine Religion ohne den Gedanken an Gott, ohne die Vorstellung von einer göttlichen Macht. Und ihrem praktischen Wesen nach kann die Welt nur existieren als Glaube an Gott, in theoretischen Urteilen formuliert. Immer aber ist mit dieser Vorstellung von Gott unzertrennlich: 1) daß er von der Welt verschieden ist, 2) daß er außerordentlich mächtig ist und 3) daß er Verstand und Wille hat. Das erste nun, die Unterscheidung der göttlichen Macht von der Welt, involviert Werturteile über die Welt, also eine mit seinem Gottesglauben zusammenhängende Weltanschauung; sodann enthalten 2 und 3 den Gedanken des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Grundzüge des religiösen Glaubens sind: Der Glaube an Gott, der Ansatz zu einer Weltanschauung und eine Vorstellung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott.

Diese Erkenntnisse kommen aber im Menschen nicht zustande, ohne daß sie, seien es von der Natur oder von der Geschichte empfangene Eindrücke, die das Gefühl treffen, auch den Willen in der Art erregen, daß die Eindrücke die eigene Person und deren Leben in eine interessierende Beziehung setzen. Daher kommt es, daß der Religiose das stärkste Interesse daran hat, daß seine religiöse Erkenntnis objektive Wahrheit sei. Erkenntnisprinzip nun des Glaubens an diese objektive Wahrheit ist die Offenbarung; das folgt daraus, daß die religiöse Erkenntnis Gotteserkenntnis ist. Und die Vorstellungen von der Offenbarung unterscheiden sich in derselben Weise wie die Religionen voneinander.

Kaftan will bei Erforschung des Wesens der Religion nur geschichtlich verfahren. Dadurch bekommt aber sein Religionsbegriff Einseitigkeiten, die eben ihren Grund in der Vernachlässigung des

psychologischen Momentes haben. Der Satz, daß das Wesen der Religion in Lebensbefriedigung aufgehe, ist nur teilweise wahr. Indem diese von der Wertbeurteilung abhängt, sinkt die Religion auf die Stufe eines gewissen Eudämonismus herab und bekommt dadurch einen etwas kaufmännisch berechnenden Charakter.

Augustin erzählt[1]) von dem Römer Regulus, der mit Anderen von den Karthagern gefangen genommen wurde. Als nun diese ihre Gefangenen mit den in Rom Gefangenen auswechseln wollten, schickten sie Regulus mit diesem Auftrag nach Rom. Sie thaten dies nicht, ohne vorher einen Eid von Regulus ablegen zu lassen, daß er, falls er nichts ausrichtete, wieder in die Gefangenschaft zurückkehre. Regulus aber, in der Erkenntnis, solche Auswechselung sei dem römischen Staate nicht ersprießlich, beredete den Senat, die Auswechslung nicht vorzunehmen. Nun hatte er ja dem Staat den Dienst gethan; es frug sich nur, ob damit seine Pflicht erfüllt sei. Nein, er hielt dafür, daß er der Treue wegen, die er durch einen Eidschwur bei den Göttern gelobt hatte, verpflichtet sei, zu den erbitterten Feinden zurückzukehren, die ihn auf schreckliche Weise zu Tode marterten. Hier sehen wir, daß auch einem Römer seine religiöse Gebundenheit nicht aufging in dem Dienst für den Staat, denn hier schwebte dem Regulus ein noch Höheres vor Augen, das er wahrscheinlich nicht ganz korrekt hätte definieren können. Sehr richtig hat darum Augustin geschlossen, daß auch der Heide hier gefühlt hat, daß der Dienst der Götter nicht geschehen dürfe um äußerer Güter willen. Wir behaupten nicht, daß es nicht geschehe, wir behaupten nur, daß hinter solchen äußeren Motiven noch tiefere innere liegen, die bei Kaftans Religionsbegriff nicht zur Geltung kommen. Aus diesem Grunde ist es auch unrichtig, wenn Kaftan[2]) behauptet, daß der in der Welt unbefriedigte Anspruch auf Leben überall der Erzeuger der Religion sei. Es mag noch so viel Wahrheit in dem „Anspruch auf Leben“ liegen, so ist und bleibt der unveräußerliche Gedanke aller Religion Gott. Gerade die Erfahrung in den verschiedensten Religionsgebieten thut das dar. Oder wie ist der Naturmensch dazu gekommen, sich durch ein Gewitter auf die

1) Augustin in s. Gottesstaat, I. B. C. 24.

2) Kaftan, Wesen der christl. Religion, 2. Aufl. S. 86.

Kniee niederwerfen zu lassen und ein höchstes Wesen in dieser Gewalt zu erkennen? Doch wohl dadurch, daß höchste Gewalt und Gott in seiner Vorstellung zusammenflossen und ihn mit zitternder Furcht vor diesem Wesen erfüllte. Der herabfahrende Blitz blitzt ihm doch nicht den Gedanken Gottes ins Herz hinein?!

Es giebt eben eine dem Menschen innewohnende Sehnsucht nach Gott, auch nach dem unbekannten Gott, die nicht von Wertbeurteilungen begleitet oder abhängig ist, sondern die sich zu Gott verhält, wie der Instinkt des Tieres zu den Naturgegenständen, die für seine Lebensbeschaffenheit bestimmt sind. „Die Natur täuscht das Tier nie mit diesem Instinkt. Es sind wirkliche Realitäten, auf welche das Tier sich in seinem Instinkt bezogen fühlt, und indem es diesem Trieb folgt, kommt es an's Ziel. Ist nicht dieser Instinkt auf dem Boden der Tierwelt eine Art Metaphysik, ein Innewerden von Realitäten hinter der der sinnlichen Erfahrung zugänglichen Welt?" [1])

So geht das Sehnen des Menschen auf Gott, ohne eine thatsächliche Erfahrung von Gott auf Grund eines Werturteils gemacht zu haben. Nicht verhält es sich so, daß der Mensch, weil er in den Gütern dieser Welt, seien diese natürliche oder sittliche, keine Befriedigung findet, nun gewissermaßen auf Grund dieser erfahrenen Unbefriedigtheit nach überweltlichen Gütern resp. nach Gott verlangen würde, sondern umgekehrt, weil er von Haus aus ein Sehnen nach Gott in sich trägt, fühlt er von allen außer Gott ihm dargebotenen Gütern keine Befriedigung. Der Mensch ist zu Gott geschaffen, und so ist der Lebensdurst nicht nur ein Durst nach allem, was dieses Leben steigert, sondern nach Gott, ohne daß der Mensch sich immer davon Rechenschaft geben könnte. Dieses tiefere Agens in jeder Religion kommt bei der Kaftan'schen Religionsauffassung nicht zur Würdigung. Gott sinkt hier zum Mittel zur Befriedigung der Lebensgefühle herab. Ueberhaupt ist die objektive Seite der Religion, wie sie sich durch die Offenbarung darstellt, zu sehr auf die Seite geschoben. Das zeigt sich, wie Kaftan die Offenbarung auf das geschichtliche Personleben Jesu Christi beschränkt und alle anderen Formen der Offenbarung aus natürlichen Motiven des geistigen

1) Heer, Kirchenfreund 1882. S. 177 f.

und geschichtlichen Lebens erklärt. Alle anderen Offenbarungserfahrungen sind demnach subjektive Auffassungen, und ein Kriterium, daß es Gott wirklich ist, habe ich keines. Der Religiose verlangt aber nach einer sicheren und nicht bloß in die Allgemeinheit der Geschichte so verflochtenen Bezeugung Gottes, daß das Extrazeugnis Gottes nur noch ein Allgemeinzeugnis ist, nicht mehr und nicht weniger als alle übrige Geschichte auch. Wäre unser Glaubensleben durch die Gemeinde und die in ihr waltenden oder herrschenden Gedanken bedingt, wo bliebe dann die selbsteigene persönlich originale christliche Ueberzeugung und Gewißheit. Wir müssen eben betonen, daß ein Mensch Gotteserfahrungen machen kann, die durchaus anderer Art sind, als die allgemeine religiöse Lebensstimmung um ihn her. Gerade diese jetzt eben außer dem Erfahrungskreis seiner Umgebung liegenden Erlebnisse stellen ihn in ein neues Licht über Gott. Dieses neue Licht ist dann aber durchaus nicht nur das Selbstprodukt eines allgemeinen Geschichtsprozesses, was den Religiosen auch wenig befriedigen würde, sondern ein durch das Erlebnis vermittelter Offenbarungsstrahl Gottes, der zunächst nur ihm geworden ist. Dann ist doch die Natur auch Offenbarung Gottes. Sie zeugt von der Macht und Weisheit des Schöpfers.[1]) Es werden auch durch die Schöpfung Eindrücke von Gott vermittelt, die dazu dienen, jenes im Menschen schlummernde Sehnen nach Gott zu wecken. Aber gegenüber der ganzen Religionsauffassung ist zu betonen, daß bloß Werturteile dem Anprall der Gründe gegen das Dasein Gottes in der modernen gebildeten Welt niemals Stand zu halten vermöchten, wenn nicht das Innere des Menschen schwächer oder stärker immer wieder Zeugnis davon ablegen würde, daß es einen Gott giebt, und wenn es nicht gleichsam als Extra- und Spezialerfahrung ein durch direktes Getroffenwerden erzeugtes Wissen über Gott geben würde.

---

1) Vergl. Röm. 1, 20.

IV.

Allgemeinheit der Religion.

„Die Menschheit ist, so weit wir wissen, nie ohne Religion gewesen. Die rohesten und entlegensten, vom Strome der menschlichen Geistesentwickelung am wenigsten berührten Volksstämme, kennen doch alle noch höhere Wesen, die sie in ihrer Weise verehren. Die entferntesten Stimmen, die aus dem Dunkel vorgeschichtlicher Zeiträume zu uns herübertönen, haben von den Göttern und ihrem Verkehr mit den Menschen zu erzählen.“ [1])

Religion ist eine allgemeine menschliche Erscheinung. Das beweisen: a) Die Kunde der gegenwärtigen Völker, b) die Sprachwissenschaft und c) die Kulturschöpfungen der Völker. Schon Aristoteles († 322 v. Chr.) sagt: Alle Menschen haben die Vorstellung von Göttern und denken sie sich im obersten Raume. Homer (800 v. Chr.) läßt den Peisistratos sagen: Alle Menschen sehnen sich nach den Göttern. Plutarch († 120 v. Chr.) schreibt: „Du kannst Städte antreffen ohne Mauern, ohne Schrift, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Geld, ohne Münzen, ohne Theater und Gymnasien; aber ohne Tempel, ohne Gebete, Eide, Orakel oder Opfer giebt es nicht und hat es auch noch keine gegeben.“ Auf die Frage eines Atheisten: haben wir noch Religion? antwortet M. Müller, daß es in der Welt auf 100,000 Menschen kaum einen gebe, der behaupte, keine Religion zu haben, und daß nach einem Wort Renans die Deutschen sich bemühten, Atheisten zu sein, sie könnten es aber nie recht zuwege bringen.

Die in neuerer Zeit aufgestellte Behauptung, daß es heute noch Naturvölker gebe, die in einem Zustande völliger Religionslosigkeit

---

1) Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, S. 3. Wesen der Religion.

sich befinden, erweist sich als durchaus haltlos. Es widersprechen ihr die Sprachforscher Max Müller, der Reisende Bastian, der Ethnograph Peschel, die Anthropologen Gerland und Waitz. Bei allen, auch den in Kultur am tiefsten stehenden Barbarenstämmen hat man etwelche religiöse Gebräuche und Anschauungen gefunden. Dabei machen wir nicht die Wahrnehmung, daß im Allgemeinen mit dem Steigen der Kultur ein Sinken der religiösen Kulte, eine Vernachlässigung der religiösen Bethätigungen stattfinde, wenn auch dabei nicht eine schritthaltende Aufwärtsentwickelung der Religion behauptet sein will. Hieher gehört ein Wort des Geschichtsschreibers L. v. Ranke,[1]) der sagt: „Wie es überhaupt keine menschliche Thätigkeit von wahrhafter geistiger Bedeutung giebt, die nicht in einer mehr oder minder bewußten Beziehung zu Gott und göttlichen Dingen ihren Ursprung hätte, so läßt sich eine große des Namens würdige Nation gar nicht denken, deren politisches Leben nicht von religiösen Ideen angeregt und erhoben würde, die sich nicht unaufhörlich damit beschäftigte, dieselben auszubilden, zu einem allgemein gültigen Ausdruck und einer öffentlichen Darstellung zu bringen."

Umgekehrt fehlt darum einem Volke nicht alle Religion, weil ihm sozusagen alle Kultur fehlt. Behauptungen von Missionaren und Reisenden, daß es Völker gebe, die religionslos seien, haben sich immer nachher als unbegründet erwiesen. Moffat, Missionar,[2]) glaubte die Buschmänner hätten gar keine Religion. Allein spätere Missionare haben eine Verehrung einer Insektenlarve (Nga), ebenso Spuren einer Ahnenverehrung bei ihnen gefunden. Auch Livingstone[3]) hat sich überzeugt, daß die Buschmänner zu den Abgeschiedenen beten.

Die Behauptungen von Reisenden, wie Sam. Baker u. a., gewisse Völkerschaften Afrikas (Dinka, Nuehr, Schiluk, Bongo) und Indianerstämme am Amazonenstrom hätten gar keine Religion, beruhen auf oberflächlichen und flüchtigen Kenntnissen oder Täuschungen von Ein-

1) Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. I. Bd. S. 3.

2) Moffat „Vingt-trois ans de séjour dans le Sud de l'Afrique," übersetzt aus dem Engl. par Horace Monod. 2) S. 173. 42. 43.

3) Missionsreisen und Forschungen in Süd-Afrika.

geborenen selbst. Diese halten überhaupt vor Fremden mit ihren religiösen Anschauungen zurück. Oefter aber versteht der Reisende selbst nicht genug ihre Sprache, ihre Sinnbilder und Zeichen, um sichere Schlüsse zu ziehen. „Die religiösen Anschauungen, sagt ein Reisender, wurzeln tief im Innersten des Menschen. Der Wilde offenbart nicht gern sein Innerstes vor Fremden, die er fürchtet, die ihm überlegen sind, und nicht selten dasjenige, was ihm als das Heiligste gilt, geringschätzen und bespötteln. Nur mit Mühe vermochte Campbell von Macum das Geständnis herauszulocken, die Buschmänner glaubten an einen männlichen Gott und an einen weiblichen Gott, an ein gutes Prinzip und an ein böses Prinzip, und erst durch Arbousset und Daumas haben wir bedeutsame Aufschlüsse erhalten." [1]) Bei allen als religionslos bezeichneten Stämmen haben andere Reisende ein teilweise ausgeprägtes System von religiösen Gebräuchen vorgefunden. Natürlich darf man unter Religion nicht eine Reihe von Glaubenssätzen verstehen, sondern muß in jeder Beziehung des Menschen zu einer höheren übersinnlichen Macht eine religiöse Aeußerung erkennen. Chantépie de Saussaye [2]) sagt über diesen Gegenstand: „Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häkels Alalen) und den feuerlosen: man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen." Der Pater Bägert, der 17 Jahre unter den Indianern in Kalifornien zubrachte, behauptete, die Kalifornier seien bei seiner Ankunft ganz religionslos gewesen, denn sie hätten keinen Gottesdienst, keinen Tempel, keine Zeremonien. Und doch berichtet derselbe Missionar, „daß die Kalifornier zu Beschwörern und Zauberern ihre Zuflucht nehmen und sich zeitweise in Höhlen zurückziehen, als wenn sie mit höheren Wesen einen vertrauten Umgang pflegten." Schon dieser Bericht selbst giebt den Beleg, daß die Kalifornier Religion hatten. Man pflegt diese Erscheinungen, wie Zauberei ꝛc., eben als Aberglauben zu bezeichnen; aber dieser Aberglaube ist die Religion dieser Naturvölker und erfüllt ihr religiöses Bewußtsein. [3])

---

1) Roskoff. Das Religionswesen der Naturvölker S. 4.

2) Religionsgeschichte, I. Bd. S. 13.

3) Roskoff, S. 15.

Aber auch rückwärts mag man gehen, so weit unsere sprachlichen Kenntnisse aus dem vorhistorischen Wörterschatz Schlüsse zu ziehen vermögen, überall treten uns bei längst verschollenen Geschlechtern religiöse Bezeichnungen entgegen. Wie der Archäologe mit Hacke und Spaten die Tiefe der Erde durchwühlt und durchforscht, um in den jahrtausendealten Funden von Knochen, Steinen, Hornstücken und Pfählen die Spuren der Vergangenheit zu enthüllen, so sucht der Sprachforscher, aus den Trümmern von Wörtern, welche aus unausdenklichen Vorzeiten sich erhalten haben, das Bild der Urzeit wieder herzustellen.

Aus der Sprachvergleichung können nämlich wichtige Schlüsse gethan werden auf die Kultur und Religion der betreffenden Sprachfamilien. Heißt z. B. Haus im Sanskrit damá, griechisch dómos, lateinisch domus, altslavisch domŭ, altiranisch aur-dam; oder heißt Thüre in Sanskrit dvâra, griechisch thyra, lateinisch fores, gotisch daur, so wissen wir, daß das Urvolk der Germanen jedenfalls keine Höhlen-, sondern Häuserbewohner waren. Damit wissen wir freilich noch nicht, wie diese Häuser beschaffen waren. Wenn wir aber dann bei ihnen allen dasselbe Wort für Thüre und Pfosten finden, so erkennen wir, daß es Häuser mit Thüren waren, und da sie Thürpfosten hatten, so müssen es Holzhäuser gewesen sein, wenn auch primitivster Art.

Aus folgenden Sprachvergleichungen ersehen wir, daß bei dem Urvolk der Indogermanen, also jedenfalls 2000 Jahre v. Chr., ausgebildete Begriffe über Religion vorhanden waren. Das beweist der Name für die höchste Gottheit verschiedener indogermanischer Völker. Dieser Name ist bei den alten Indiern Dyaus-pitar (Himmelvater), bei den Griechen Zeu-pater, bei den Italern Jupiter, bei den Deutschen Tiu, Zio. Das Wort selbst stammt aus der Wurzel div, strahlen. So ist denn der strahlende Himmel als belebt gedachtes, erhabenes Wesen verehrt worden. In der Urzeit schon gab man diesem höchsten Wesen Prädikate staunender Bewunderung. Ein solches hieß im Sanskrit váruna, der Umhüller, griechisch uranos, Himmel, von der Sanskritwurzel var-, umhüllen. Nach und nach verdrängte das Prädikat Varuna den Dyaus und trat an seine Stelle als höchste Gottheit. — Das Frührot wurde in jenen Zeiten auch personifiziert und zwar als göttliche Braut des

Sonnengottes, der ihr nachstrebt; als Göttin des Frührotes hieß sie Ushâs, im Zend ushanh, griech. Héos, lat. aurora, lit. auszrà, aus der Wurzel us brennen. In der lat. Venus haben wir ein Beispiel einer Mythologisierung nach Trennung jenes Urvolkes; denn in jener Sprache heißt Vana Begierde, Liebreiz, aber nicht irgend eine Gottheit. Auch Opfer lernen wir kennen, die in jener Zeit den Göttern dargebracht wurden; so werden hiefür genannt: Roß, Rind, Schaf, Ziege. Auch Menschenopfer sind dargebracht worden.

Aus dem Studium der durch Kenntnis der Hieroglyphen jetzt erschlossenen Inschriften und Papyrusrollen in Egypten wissen wir, daß schon 3000 Jahre v. Chr. die Egypter einen ausgeprägten Lokalkultus, der auf uralte religiöse Uebungen hinweist, hatten.

Einer der ältesten Namen der Gottheit unter den Vorfahren der Semiten war El der Starke. Neuerdings bestreitet Bäthgen, daß El ursprünglich ein nomen proprium sei. El sei vielmehr ein apellativum und bedeute einfach Gott. Babilu hat Schrader zuerst „Pforte des El" gedeutet. Fr. Delitsch hat jedoch den apellativen Charakter von Ilu nachgewiesen und darum Babilu übersetzt „Pforte Gottes," was selbst wieder auf ein hohes Alter dieses Begriffes hinweist. Der Name findet sich bei den Phöniziern im Gotte El, der ein Sohn Himmels und der Erde ist, und der wie bekannt bei den Hebräern auch vorkommt.

Aber auch die Kulturschöpfungen und Kulturgegenstände liefern den Beweis, wie so weit zurück als irgend unsere Funde und Ausgrabungen, mit einem Worte Ueberreste aus den ältesten Zeiten reichen, wir Religion bei den Menschen finden. — Aus der vorhistorischen Steinzeit hat man Amulette, Idole gefunden. In England fand man auf der Heide von Salisbury und Abury Tempelüberreste mit Gräbern. Was waren die Kunstschöpfungen der alten Egypter vor 4000 und mehr Jahren? Tempelbauten. Und so waren bei Phydias im 5. Jahrhundert v. Chr. ein Zeus und Apollo die Gegenstände seines mit kunstgeübter Hand geführten Meißels.

Auch in den ältesten Kultursitzen von Mesopotamien in Ur, Larsa, Nippur, Uruk finden sich Tempelüberreste, die der Sonne und dem Mond geweiht waren und Zeugnis ablegen von dem religiösen Denken jener Völkerschaften. Die in jenen großartigen Tempelruinen gefundenen Inschriften führen uns bis in die Zeit

von 2870 v. Chr. zurück und zeigen uns in Hymnen den damals schon herrschenden religiösen Sinn jener Geschlechter. Auch Ed. Tylor, der in seinem Werk „Anfänge der Kultur" sich um „außernatürliches Eingreifen" nicht bekümmern will, findet, daß sich mythische Erzählungen über alle bekannten Perioden der Zivilisation und alle physisch so mannigfaltig gebildeten Stämme der Menschheit erstrecken.[1]) Es ist somit eine unleugbare Thatsache, daß, so weit man die gegenwärtige, wie die vor Jahrtausenden über diese Erde hingegangenen Menschengeschlechter kennt, man überall auf Religion, als auf eine der wichtigsten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens stößt. Einer der größten Kenner des griechischen Altertums, Welker, sagt darum mit Recht:[2]) „In seinen Ursprüngen begriffen ragt das Religiöse aus der Geschichte der Völker hervor, wie ein hoher Turm über das gewöhnliche Treiben des Menschen hinweg in weiter Ferne noch sichtbar bleibt."

1) Tylor, Anfänge der Kultur. I, 271.
2) Welker. Griech. Götterlehre. I. 8.

V.

Eine evolutionistische Darlegung des Ursprungs der Religion.

Wir wollen hier eine dem Standpunkte der Aufwärtsentwickelung angehörige Darlegung von der Entstehung der Religion geben. O. Caspari[1]) giebt eine solche urgeschichtliche Entwickelung. Er sucht den Uebergang aus dem Tier zum Menschen auf dem psychologischen Wege zu erklären. Die organische Entwickelung, sagt er, trägt das Gesetz in sich, zur Erhaltung der verschiedenen Spezies ein Gleichgewichtbestreben zu haben. Nahrungsangebot und Entwickelung trachten gleichen Schritt zu halten. Hätten die in einem gewissen Bezirke eines glücklichen Klimas friedlich zusammenwohnenden Arten das Nahrungs- und Verarbeitungsquantum unter sich regelrecht geteilt, in ähnlicher Weise, wie etwa in einem gesunden Einzelorganismus die eingenommene Nahrung in den Zellgeweben psychologisch zur Aneignung kommt, so hätten unter diesen Arten keine feindlichen Gegensätze sich entwickeln können. Da dies aber nicht der Fall war, vielmehr ein Zugroßes neben einem Zukleinen sich entwickelte, so suchten sich die ungleichen Brüder zu verdrängen. Diese Verdrängung des Schwächeren in neue ungünstige Verhältnisse hatte eine Umformung der Art zur Folge. Unverträglichkeit, ungleiche Arbeitsteilung und ungerechte Nahrungsassimilation resp. Nahrungsverteilung mußten im Laufe der Entwickelung rasch Riesen neben Zwerge stellen, Raubtiere neben Ungeziefer.

Nachdem Caspari die Entstehung der verschiedenen Arten in der Tierwelt behandelt, wendet er sich den höchsten Tierarten zu, von denen aus er zur Uebergangsart des Menschentiers gelangen

1) O. Caspari, Vorgeschichte der Menschheit.

kann. Zu diesen Tierarten gehören die sogenannten Deciduaten. So nennt man diejenigen Säugetiere, bei denen der Mutterkuchen durch eine schwammige Haut vom Fruchtbehälter getrennt ist. Dies sind die am höchsten entwickelten Tiere. Zu ihnen gehören die Raubtiere, die Einhufer, die Nagetiere, die Halbaffen nebst den eigentlichen Affen u. s. w., die alle morphologisch in einem engeren Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen. Von diesen können namentlich die Raubtiere, die Nagetiere und Affen mit dem Menschen psychologisch verglichen werden. Sie alle zeichnen sich durch einen hohen Grad von Intelligenz und wachsame Regsamkeit aus. Jene äußert sich in Schlauheit, diese in etwas Schleichendem. Sodann zeigen die Einzelindividuen der bestimmten Art untereinander Selbstgefühle und Mitgefühle. Das Mitgefühl äußert sich in Pflege für die Jungen und im Geselligkeitssinne der Individuen. Die Selbstgefühle zeigen sich im Selbsterhaltungstrieb, in Tapferkeit und Mut. Die Verteilung dieser Grundgefühle ist aber bei der Tierwelt keine gleichartige. Sie verteilen sich verschieden auf die einzelnen Tiergattungen. Bei den Raubtieren sind die Selbstgefühle ausgeprägt; bei den Affenarten und Nagetieren herrschen Furchtgefühle vor. Immerhin empfand die Natur einen Drang, das Gleichgewicht der Charakteranlagen herzustellen, und das geschah in einem dem Naturell der Raubtiere am nächsten stehenden Wesen, genannt Mensch. Mit den Raubtieren teilte dieser Urmensch scharf entwickelte Selbstgefühle, mit den übrigen Hauptarten der Deciduaten Verträglichkeitssinn, geselliges Familienleben. Immerhin überwog im Urmenschen das wilde Naturell des Raubtiers, hatte er doch mit Bären und Tigern den Kampf ums Dasein zu bestehen.

Im Uebrigen gehörte dieser Mensch keiner Hauptart der Deciduaten völlig an. Er hält die Mitte inne zwischen den verträglichen, mitfühlenden Nagetieren und Affenarten einerseits und den stolzen, mutigen und selbstsüchtigen Raubtieren andrerseits. Die Verhältnisse der Urzeit, die den Menschen in einen gefährlichen Kampf mit den Raubtieren verwickelten, zwangen ihn, die geselligen Familienbande fester anzuziehen und einen organisierten Verband zu bilden. Es entstanden die drei Hauptbeschäftigungszweige: die einen (Weiber) übernahmen die Pflege der Nachkommenschaft, die andern (Männer) übernahmen die Versorgung mit Nahrung und

den Schutz gegen Angreifer (Jäger und Krieger) und die dritten gaben sich dem Kunsttriebe und der Handgeschicklichkeit hin. Dadurch wurde ein staatliches Zusammenleben angebahnt. Der Staat nämlich unterscheidet sich von dem Schwarme oder der Herde durch den besonderen Zweck, den er neben dem bloßen geschlechtlichen Beisammenleben verfolgt, und dieser Zweck ist der Schutz für Alle und die schützende Sorge für die Nachkommenschaft. Die Familienpflege wird darum im Staate sorglicher und die Umsicht intensiver. Die Arbeitsteilung wird sich diesem Zweck dienstbar machen durch Wehren, durch Anlage besonders geschützter Orte. So bilden sich Selbstgefühle und Mitgefühle gleichzeitig zu jenem Gleichgewicht aus, wie sie sich bei dem Menschen und nur bei ihm finden. So war der Tierstaat geschaffen. In diesem Staate gelangte bald durch die sich von selbst ergebende Arbeitsteilung Herrschaft und Gewalt zum Ausdruck. Es ergab sich ein Führer, wie denn ja auch die Affen einen solchen haben, nur daß hier derselbe durch Talente emporragte und sich eine Herrscherrolle anmaßte, die sich charakteristischerweise auf dem Boden des Ehrgeizes ausbildete. Und da dieses Führertier Allen Schutz gewährte und die Arbeit gleichmäßig verteilte, so bildete sich ein Anhänglichkeitsgefühl bei den Familien gegenüber dem Führer oder Staatsoberhaupte aus. Zunächst ruhte diese Führerrolle vornehmlich nur auf der Muskelkraft, dann auf höheren Talenten und auf dem Ehrgeiz, der keinen zweiten neben sich duldete. Das Alles geschah weder durch Götter, noch durch eine Unterweisung von Heroen, noch durch eine freie Erfindung (z. B. der Sitten), sondern durch ein Zusammenwirken verschiedener Faktoren.

Hunger und Generationstrieb sind die ersten Grundlagen, denen die sogenannten Instinkte entspringen. Instinkt ist nach Caspari ein Reproduktionsvermögen, eine Art Gedächtnis, in welchem tausendfache Wiederholungen derselben Sache sich als etwas dieser Tierart Eigentümliches befestigen konnte. Neben diesem Instinkt als Aeußerung einer geistigen Reproduktionskraft bildet sich das Vermögen der erfinderischen Kombination aus, wo eine kleine Dosis freierer kombinierender Seelenthätigkeit mitwirkt. Zum Beispiel wenn eine Spinne ein Gewebe über einen Weg zieht, an dessen Seiten ihr Sträucher die nötigen Anhaltspunkte für ihr Netz darbieten, so

fehlt ihr bisweilen ein Haltepunkt in der Mitte des Netzes, ohne den das Netz gefärdet wäre. Die Spinne weiß sich zu helfen. An einem Faden läßt sie sich aus der Mitte des Netzes zur Erde, umwickelt einen Stein und zieht nun, zum Netze zurückkehrend, den Faden straff an. So ersah der Tiermensch, wie etwa die Heerde gleicher Art zusammenzuhalten sei. Er verfiel in den staatlichen Instinkt und geriet auf die Bahnen des Tierstaates. Eben der Führer der Bande gab dem Ganzen einen Halt. Derselbe ragte respektvoll über die anderen hervor, und der sonst hin- und herirrende Unterscheidungssinn gewann hiemit einen festen Anhaltspunkt. Der Führer gab den Ton an, und die Beachtung dieses Tones von den andern steigerte die Reproduktion, d. h. sie machten hundert- und tausendmal nach, was der Führer that. Die Mit- und Selbstgefühle steigerten sich zu freier Liebe und zu Selbstbewußtsein.

Auf den letzten Stufen zum Selbstbewußtsein kam nun noch ein anderer neuer Faktor herzu, der mächtig mithalf, das Selbstbewußtsein auszubilden, und der war die Sprache. Zwar ist es auffallend, daß die Deciduaten, unter denen doch der Mensch zu suchen ist, weil sie durch hohe Intelligenz sich auszeichnen, gerade was Verständigungs- und Mitteilungsmittel durch Töne betrifft, tief stehen, z. B. viel tiefer, als die sonst viel tiefer stehenden Tierarten der Vögel. Denn die Deciduaten lernen niemals auch nur annähernd Worte nachsprechen, wie die Vögel. Die Haustiere lernen ja trotz ihres Umganges mit den Menschen niemals ihre von ihren Gebietern oft gehörten Worte nachsprechen. Wie kommt es nun, daß der Tiermensch zum Sprechen kam? Dazu half sein aufrechter (stehender) Gang wesentlich mit, sofern dieser, nachdem das Gewicht des Körpers durch den aufrechten Gang frei geworden war, beitrug, eine geschickte Ausbildung zur Tongebung zu erlangen, indem der Brustkasten bei seiner freien Bewegung wie zu einem Dudelsack sich ausbildete. Zum aufrechten Gang kam der Mensch dadurch, daß er beim Kampfe mit den Raubtieren nicht allein das Gebiß, sondern auch die Arme viel brauchte, und so stehend kämpfen und gehen lernte. Aber eben dadurch erhielt der Brustkasten eine feinere Atmungsfähigkeit und damit auch eine größere Elastizität zur artikulierten Stimmbildung. Durch fein modulierte Atmung kamen die Stimmorgane dazu, vielfach abgestufte Töne von sich zu

geben. Denn durch die feiner modulierte Atmung erhielten die Stimmbänder eine größere Schwingungsfähigkeit. Allerdings führte dies zuerst nur zu einem Sprachstadium eines unbestimmt sprachlichen Zustandes, des unbestimmten Erratens, wobei sich die Menschheit in der Tonnachahmung übte. Tonangeber, d. h. bedeutend hervorragende Persönlichkeiten sind es nun gewesen, welche die ersten Sprachwurzeln schufen, d. h. gewisse Handlungen und Thätigkeiten mit einem bestimmten Laut bezeichneten, den die andern dann verständnisinnig nachahmten und, so verschmolzen mit seiner Bedeutung, im Gedächtnis behielten. So entstanden gewisse Sprachkristalle als Wurzeln für Weiteres. Die Bedeutungen: Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Kind, Häuptling u. s. w. waren die ersten allgemein verständlichen Wörter. Wenige ursprüngliche Wurzeln genügten, um durch die verschiedensten Biegungen und Differenzierungen den übrigen Wurzelschatz rasch aus sich hervorgehen zu lassen. So war die Sprache da. Mit der Ausbildung der Sprache begann ein unberechenbarer Aufschwung aller geistigen Fähigkeiten; vorzugsweise aber war es die Erinnerungsfähigkeit, welche sich zu stärken begann.

Hat sich die Umbildung der urweltlichen Halbaffennatur zur Menschennatur vollzogen, so ist es einleuchtend, daß die Menschen nicht von einem einzigen Paare abstammen; aber immerhin geschah diese Umbildung an Einem Orte nur und nicht an mehreren weit auseinanderliegenden Orten. Denn die ganze Anlage wies auf einen Zusammenschluß aller einzelner Glieder dieser neuen Gattung. Gefahren von wilden Tieren, bedrohende Naturereignisse, machten auch einen solchen Zusammenschluß nötig. Aber die einzelnen Familien, die jede unter etwas anderen Bedingungen des Werdens entstanden war, legten den Grund zu Rassenverschiedenheiten und zu Völkergruppierungen.

Wenn wir nach den religiösen Bethätigungen und Vorstellungen dieser ersten Menschen uns umsehen, so haben wir nicht zu denken, daß sie als müßige Träumer sich verschwommene Vorstellungen über Wind, Wolken, Blitz, Gestirne und Tiere gemacht haben. Im Gegenteil, alle ihre Aufmerksamkeit mußten sie ja den sie umringenden und ihnen drohenden Gewalten schenken, und die nähere und nächste Umgebung scharf beobachten. Gewiß waren sie völlig apathisch

gegen Sonne, Mond, Gestirne, Wetter; diese Gegenstände lagen ihnen ferne. Die Sinne dieser Urmenschen ragten nicht über manche Tierarten hervor, blieben im Gegenteil hinter ihnen zurück. Die fernere Ausbildung der Organe lag in den Händen und im Tastvermögen.

Nicht aus der Einwirkung irgend welcher Naturobjekte auf Auge und Ohr entwickelte sich Religion, sondern aus der sittlichen Grundlage der Familie, wo zuerst Mitgefühl und Anhänglichkeitsgefühl und sodann tiefere Gefühle der Anhänglichkeit und der Ehrerbietung entstanden. So hat die Liebe zu den Eltern, Liebe und Ehrfurcht gegen den Stammvater, den Heros, den Fürsten geweckt. Denn das Wesen der Religion hat es mit dem Begriff des Erhabenen, der die beiden Elemente der Liebe und Furcht umschließt, zu thun. Dieses Erhabene konnte nicht im Tier oder im Sturm und Wind ihm erscheinen, sondern im Menschen, und zwar im Vater, im ehrbaren Greis, im Stammesführer. Von da aus hat sich die Religion der ersten Menschen durch verschiedene Stufen entfaltet. Nach und nach übertrug er die im engeren Familienkreise und im Staatsleben erworbenen Erhabenheitsgefühle auch auf die ihn umgebende Natur. Allerdings genossen in den ältesten Zeiten die Führer und Stammesführer eine geradezu sklavische Vergötterung, oder besser gesagt Verehrung; denn jene Menschen kannten und wußten nichts von Gott, noch hatten sie irgendwelche Gottesidee; darum gab es auch keine Vergötterung.

Hier auf dieser Stufe der religiösen Entwicklung beginnt nun eine Wechselwirkung zwischen der Innenwelt der ersten Menschen und der Außenwelt, d. h. es manifestiert sich ein Streben nach einer allgemeinen Harmonie in der Weise, daß der Mensch in seiner Gemeinschaft mit sich und mit ihr in Uebereinstimmung leben möchte. Dies Streben mußte sich freilich erst auf einer nicht mehr tierischen Stufe entfalten und namentlich in der Nächstenliebe und Nächstengemeinschaft zum Ausdruck kommen. (Diese Stufe wäre im Gegensatz des Urmenschen diejenige des Naturmenschen.) Diese Nächstenliebe hat sich gleichsam unter dem Kampf um's Dasein für einander und gegen alle bedrohenden Gewalten als eine sittliche Grundlage mit dem sittlichen edeln Zweck eines engeren Zusammenschlusses

hervorgebildet. Und eben hier kam es zum ersten Ausdruck einer natürlichen Religion.

Hier müssen wir nun ein Weiteres hinzunehmen. Die vielen Vorstellungen, die der Mensch anfänglich wie ein Tier in sich aufnahm und die sein Erinnerungsvermögen stärkten, begannen in ihm sich nach den Kategorien der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verteilen. Die erlebten Ereignisse blieben im Hintergrunde der Seele in einem Dämmerlicht der Erinnerung stehen, und nun bemächtigte sich die Phantasie ihrer. Die Sprache half ja mit, ihm einen Gedankenaufschwung zu verleihen. Eine neue Welt von Hoffnungen und Befürchtungen tritt in ihm auf, und damit verbinden sich beängstigende oder auch frohe Gefühle. Werden sich die Hoffnungen erfüllen? fragt er sich. Wir haben von den Gefühlen der Verehrung für die Stammeshäupter geredet und dies als einen Anfang der Religion bezeichnet. Die ihnen gebrachten Gaben wurden Opfer ihrer Erhabenheitsgefühle. Diese Herrscher waren es, welche jetzt, wenn die Leute sich über möglicherweise Unvorhergesehenes ängsteten, trösten, raten, wahrsagen mußten, und so ihre frühesten Wahrsager wurden. Erst später kam es durch Arbeitsteilung zu besonderen Priestern und Zauberern. Bei dieser Entwicklung mag freilich eine sehr lange, fast unabsehbare Periode verstrichen sein.

Der Begriff des körperlos Unsichtbaren fehlte aber immer noch dieser Menschheit. Wie es ja auch brasilianische Indianerstämme geben soll, denen der Begriff der ruhigen, unsichtbaren Luft fehlt, obwohl sie denjenigen des fühlbar wehenden Windes kennen. Den Begriff des Todes hatte der Naturmensch nicht gebildet. Der Tote schien ihm ein Schlafender zu sein. In welchem Verhältnisse stehen denn die Gräber zu dieser Auffassung? Jener Naturmensch begrub blos, um die Verstorbenen vor Tieren zu schützen. In der Hoffnung, sie werden wieder zum Leben aufwachen, gab er ihnen Speise ins Grab mit. Darum findet man aus uralter Zeit Grüfte, in denen die Toten sitzend gelegt sind; daher das Einbalsamieren der Leichen und die Verschließung derselben in luftdichten steinernen Särgen in Egypten. Von denjenigen Tieren, die Menschen gefressen hatten, wurde bei jenen Urmenschen die kindlich-naive Anschauung gefaßt, daß sich nun die menschlichen Kräfte des Tieres bemächtigt hätten. Dadurch gestalteten sich die Tiere in

ihrer Phantasie zu zusammengesetzten Wesen, halb Tier, halb Mensch, eine Art Doppelwesen, wie sie uns aus den Mythen und Denkmälern der Völker bekannt sind. So wurden diese Wesen in den Augen der Menschen Erhabenheitswesen und dadurch der Verehrung würdig; denn in den Tieren waren ja gewissermaßen immer noch die Menschen. Und da man zugleich die Leichname schützen wollte vor den Tieren, so bildete sich ein Tier- oder ein Leichenkultus aus, wie es z. B. in Egypten der Fall war. Damit verband sich die Sitte des Kannibalismus, der nicht aus Rachegefühlen, sondern aus dem Verlangen hervorging, sich ebenso wie jene Tiere mit den Kräften der gefallenen Feinde zu verdoppeln oder ins Ungemessene zu stärken.

Die Leibeswandlung, wie sie in oben beschriebener Weise gedacht wurde, führte zur Ausbildung des Seelenbegriffes. Hiezu diente nun vor Allem die Feuererfindung, denn durch sie lernte der Mensch, daß Feuer und Wärme übersinnlich verborgen im Stein und Holz lebten, und daran anschließend, daß die im menschlichen Körper verborgene Wärme als Seele zu fassen sei. Die Feuererfindung aber geschah bei häufig wiederholtem Thun an einer Sache: an Holz und Stein, ging also Hand in Hand mit einer Kulturentwicklung, etwa der Steinzeit. Ergriffen und ehrfurchtsvoll standen die Feuererfinder vor dem Erfolge ihrer erhabenen That. Was späteren der Hexenkessel, das waren ihnen nun die Zündstoffe von Holz und Stein; sie aber wurden Zauberer des Lichts, die ersten Magier und Weltweisen. Der Begriff von unsichtbaren Naturkräften begann deutlicher aufzudämmern. Stein, Strauch, Holz und Baum, Feuer und Wasser, die mit dem Feuer in Verbindung traten, begannen sich vor der kindlichen Phantasie mit geheimnisvollen und erhabenen Kräften zu beleben. Es begann nun der Mensch, verschiedenen Naturwesen geheime, wahrhaft anthropopathische Beziehungen anzuhängen. Er rückt die niedrigsten Dinge in ein zauberhaft religiöses Licht und so war der Fetischismus da. Mit ihm tritt Schamanentum gleichzeitig auf. Es waren also dem Menschen, wenigstens seiner Phantasie, die Geheimkräfte der Natur wie eine neue belebte Welt erschlossen. Der Begriff der Seele war damit entstanden, daß der Urmensch wahrnahm, daß beim Sterben ein feuerluftartiger Atemdampf den Körper unsichtbar verließ. Denn

die Vorstellung, daß das Feuer das Lebendige im Menschen sei, sehen wir in vielen Mythen. Daher sagt man, der Tod hat ihm das Licht ausgeblasen. In unserm deutschen Volksglauben, sagt Grimm, läßt sich der Uebergang der Seele in gutmütige Hausgeister oder Kobolde nachweisen. Die Kobolde und Seelen der Verstorbenen aber stehen mit dem Feuer aufs engste in (Verbindung) Beziehung, wie denn Grimm sie für Feuergottheiten hält. Aber auch die mit den Seelen zusammenhängenden Gespenster und Dämonen und die altnordischen Draugar werden vom Feuer umgeben dargestellt und sind dann Irrlichte und Irrwische. Damit traten die Begriffe von Tod und Leben klarer ins Bewußtsein. Aus den den Stammältesten dargebrachten und für die Gestorbenen bei ihren Grabstätten niedergelegten Gaben entstanden die Opfer. Schließlich, um nicht von Würmern gefressen zu werden, opferte man zuletzt sich selbst dem Munde eines Gottes, und so entstanden die Menschenopfer freiwillig, oder auch nach Anordnung der Zauberer und Priester gezwungen. Nachdem der Mensch das Feuer zu entzünden erfunden und dadurch einen Blick in den geheimnisvollen Zusammenhang der Kräfte gethan hatte, mußten die gewaltigen Himmelsfeuer in ihrem Aufflammen und Erlöschen in der angeregten Phantasie jener Naturmenschen den Gedanken an erhabene Zauberpriester und ihre mächtige zeugende Kraft hervorrufen. Feuer und Feuerentzünder flossen da zusammen. So war der indische Gott Atharvan nicht blos derjenige, der den Gott Agni vom Himmel holte, sondern zugleich der Genosse der Götter. Erst in einer spätern Zeit differenzieren sich die verschwimmenden Bilder. Jener himmlische Feuerreiber oder Feuererzeuger und der irdische Feuerreiber sind gleich, nur daß jener größer war. Die kleineren aber wurden in den Augen der Völker die Diener der größeren, erhabeneren, und bald genug benahmen sich diese als die Bevorzugten, die mit Zauberkenntnissen ausgerüstet seien. Aehnlich wie es mit dem Begriff der Seele ging, so ging es nun auch mit dem Gottesbegriff. Er bildete sich allmählich zur mächtigen Naturgewalt aus, von der am Ende jeder sich abhängig fühlte; denn nun war der Feuer- und Lichtherr gebildet und mit den Attributen einer zeugenden schöpferischen Kraft ausgestattet. Damit war die Basis gegeben, auf welcher die Begriffe Götter, Schöpfer, Erhalter sich entwickeln konnten.

Die Erklärung der Herkunft des Menschen aus dem Tierreich, wie sie Caspari hier giebt, beruht von Anfang bis zu Ende auf lauter Hypothesen. Schon die Erfindung eines Wesens aus der Art der Deciduaten zeigt, daß die ganze Theorie aus der Luft gegriffen ist. Woher bekommt jener Tiermensch als Tonangeber auf einmal Ehrgefühle, woher das höhere Talent, woher auch die Befähigung zu richtiger Arbeitsverteilung? Sind das nicht Dinge, die alle schon weit über das Tier hinausgehen? Und welcher Gedankentortur müssen wir uns unterziehen, um den abstrakten Begriff Seele in dem Urmenschen aufdämmern zu sehen? Nirgends ist da irgend ein zureichender Grund zu dem oder jenem Resultat angegeben: Lauter Gedankensprünge ohne wissenschaftliche Beweisführung. Ist denn irgendwo und wann von den Paläontologen nur die Spur eines solchen Wesens entdeckt worden? Nein, die von den Darwinisten aufgestellten Mittelglieder zwischen Tier und Mensch (Pithecanthropen) sind bis jetzt weder lebend noch in fossilem Zustande aufgefunden worden. Alle Funde, die auf die Gegenwart der Menschen hinweisen, gehören der Diluvialzeit an. Die Zeitgenossen des Mammut, des Höhlenlöwen und der Höhlenhyäne und anderer ausgestorbener Tiere, von denen wir Kunde haben, sagt Dr. Fr. Pfaff[1]) sind nicht der Art, daß man dieselben physiologisch auf eine tiefere Stufe als die jetzt lebenden Bewohner der Erde stellen dürfte. Die Schädelformen und das Gehirnvolumen sind ziemlich dieselben, wie die heutigen Völker sie aufweisen. Dieses Resultat wird für die darwinistische Theorie der Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich um so verhängnisvoller und vernichtender, sagt Pfaff, als man gar nicht begreifen kann, warum in so langen Zeiten gar kein merklicher Fortschritt, ja zum Teil nachweisbar ein Rückschritt in der physischen Entwicklung der Menschheit eingetreten ist. Und man fragt dann die Anhänger dieser Theorie mit vollem Rechte so: Wenn in 100,000 von Jahren, die ihr seit dem Auftreten des paläolithischen Menschen bis auf unsere Tage annehmt, eine weitere Entfernung des Menschen vom Tiere nicht nachweisbar ist, der älteste Mensch dem Tiere also so ferne stand, wie die jetzt lebenden, welcher vernünftige Grund läßt

1) Dr. Fr. Pfaff. Das Alter u. d. Ursprung d. Menschengeschlechts. S. 31.

sich dafür angeben, daß der Mensch vom Tiere ausgegangen sei und durch unendlich kleine Schritte von dem Tiere sich immer weiter entfernt habe?

Schon die Maße der äußeren Erscheinungsformen beim Affen und Menschen bieten ganz bedeutende Unterschiede, die es, auch nur physiologisch angesehen, höchst unwahrscheinlich machen, daß der Mensch ein Fortsetzungsglied des Affen, etwa des Gorilla sei. Joh. Ranke, einer der bedeutendsten Forscher der Gegenwart auf diesem Gebiete, sagt:[1]) „Was die Anthropologie der Naturvölker so populär gemacht hat, ist die Begier, das Zwischenglied von Mensch und Tier zu finden. Da erhebt sich die erste Frage: Sind die wilden Menschen, d. h. die dunkelgefärbten Afrikas und Australiens, tierähnlicher als die Völker Europas, oder stehen diese Wilden den Affen näher als die europäischen Kulturvölker? Zwei Gesichtspunkte sind es, die hier im Vordergrund stehen: Nähert sich in den Körperproportionen der Wilde mehr als der Europäer dem Tiere, und sind wir imstande an einzelnen Körperteilen, namentlich am Kopf und Schädel, bei den Wilden eine tierähnlichere, also affenähnlichere Bildung nachzuweisen? Da ist man nun zu dem Resultat gelangt, daß eine aufsteigende Reihe der Körperformen vom niedrigsten Wilden zum Kulturmenschen sich nicht aufstellen lasse. Alle drei Arten menschenähnlicher Affen: Gorilla, Schimpans, Orang-Utang unterscheiden sich vom Menschen hinsichtlich der Körperproportionen im Verhältnis zur Gesamtkörpergröße durch einen geringeren Horizontalumfang des Gesamtschädels und durch längeren Rumpf, und im Verhältnis zur Armlänge durch kürzere Beine. Den relativ größten Horizontalumfang, an Lebenden gemessen, haben nach Weißbach die Hottentotten, Akka- und Kongonegerweiber, während die europäischen ziemlich tief in die Reihe zu stehen kommen. Den relativ kürzesten Rumpf haben im Allgemeinen die Neger und Australier und beide haben im Verhältnis zur Armlänge längere Beine als viele Europäer. Darnach stellen also gerade diese „niedrigsten Wilden" bezüglich der Hauptproportionen das von den Affen am weitesten abliegende Extrem der menschlichen Körperbildung dar."[2])

1) Joh. Ranke, Der Mensch. Bd. II, S. 65/66.

2) Ebenda S. 68.

So hat denn Prof. Virchow in Berlin auf der Versammlung deutscher Naturforscher in Wiesbaden (21. Sept. 1887) in einem mit Beifall aufgenommenen Vortrag folgendes ehrliche wissenschaftliche Geständnis abgelegt: „Wen es drängt, zu wissen, wo der Anfang des Lebens zu suchen sei, dem bleibt nur die Wahl zwischen dem Dogma von der Schöpfung und dem Dogma der Urzeugung. Keine dieser Weisen ist Gegenstand der Forschung, denn noch nie ist ein lebendes Wesen, oder nur ein lebendes Element, oder nur eine lebende Zelle gefunden worden, von denen man hätte sagen können, sie seien die ersten ihrer Art gewesen. Noch nie ist auch nur ein versteinerter Rest entdeckt worden, an dem die Möglichkeit hervorgetreten wäre, daß er einem ersten, oder durch Urzeugung entstandenen Wesen angehört habe. Was aber die Abstammung der jetzigen Lebewesen betrifft, so steht es für den Transformismus schlimm mit der empirischen Beweisführung..... Das Erscheinen des Menschen auf der Erde kann im äußersten Fall bis in die Tertiärzeit versetzt werden, gleichviel ob er durch Schöpfung oder durch Abstammung von einer Tierart im Wege des Transformismus entstanden ist. Im Beginn der Quartärzeit muß er entstanden sein. Sichere Beweise für den tertiären Ursprung zu liefern, ist bis jetzt nicht gelungen. Die Ueberreste der Quartär- oder Diluvial-Zeit aber zeigen keineswegs den Menschen auf einer niederen Stufe der Entwicklung. So niedrig ein Australier sein mag, so ist er doch weder ein Affe noch ein ‚Proanthropos‘, im Gegenteil, er ist ein wahrer Mensch. Nachdem wir in den letzten Jahren Eskimos und Tschuktschen, Araukanier und Kirgisen in Europa gesehen haben, kann keine Rede davon sein, daß irgend eine neue, jetzige Menschenart wie ein Zwischenglied zwischen dem Menschen und irgend einem Tiere angesehen werden muß. Die diluvialen Menschen hatten keine unvollkommenere Organisation als die heutigen, und die Descendenzlehre hat für die Anthropologie bisher nichts gebracht, als den Nachweis, daß gewisse Hemmungs- oder Rezeßbildungen in einzelnen Volksstämmen häufiger sind, als bei andern.“

Uebrigens wie weit der Mensch vom Affen getrennt ist, davon können uns die Gehirnvolumina belehren. Der größte aller Affen, der Gorilla, zu deren einem man seiner Zeit in Berlin als zu dem Stammvater des Menschen förmlich gewallfahrtet ist, beträgt 500

Cubikcentimeter, während dasjenige des geringsten Australiers 1628 Cubikcentimeter, das des Europäers 1835 beträgt. O. Peschel sagt:[1]) „So gelangen wir zu dem Satze, daß nur das menschliche Gehirn mit andern menschlichen Gehirnen verglichen werden kann. Der Unterschied des höchstcivilisierten Europäers und des barbarischen Australiers ist sonach noch lange nicht so groß, als der Unterschied des Australiers und des Gorilla.

In der psychologischen Entwickelung des Urmenschen, wie sie Caspari gibt, liegt eine Reihe von völlig unerwiesenen Schlußfolgerungen. So, wenn er das Seelenleben gewisser Tiere zu Verstand und Ueberlegung hinaufschraubt. Mit Verstand und Ueberlegung des Tieres ist von darwinistischer Seite viel Verwirrung in diese wichtige Frage gebracht worden. Man muß aber erstlich zwischen den Sinnesorganen, dem Nachahmungstrieb und dem Verstand, sodann ebenso zwischen Instinkt und Verstand unterscheiden und nicht etwas Ueberlegung nennen, was blos Instinkt oder Nachahmung ist oder einem feineren Sinnesorgane (Gehör, Geruch) zuzuschreiben ist. Hier ist wohl so viel zuzugeben, daß jedes Tier eine für einen bestimmten beschränkten tierischen Lebenskreis bezweckte Naturbestimmtheit hat. Für das, was es für diesen seinen Lebenskreis bedarf, ist das nötige Organ vorhanden, aber darüber hinaus kann es nicht. Wir kennen überhaupt das Seelenleben des Tieres gar nicht. Der gleiche Hund, sagt M. Müller, der die Spur seines Herrn lange vor einem Menschen auf der Treppe wahrnimmt, ist nie imstande, die Farbe oder die Fäden des Teppiches zu unterscheiden, auf dem er vor mir im Zimmer liegt. Empfindung und Bewußtsein, sagt M. Müller,[2]) sind zwei verschiedene Welten. Das von Caspari angeführte Beispiel von der Spinne beweist nicht Ueberlegung; denn das ist der Spinne Instinkt, täglich die Fäden an Gegenstände zu befestigen. Daß dies nicht aus Ueberlegung geschieht, kann man daran erkennen, daß sie, obwohl sie wissen könnte, daß über diesen Fußweg Menschen herkommen, die ihr Netz zerreißen, sie dennoch dasselbe dorthin baut. Sie hat somit nur eine auf den Moment thätige Geschicklichkeit, die aber ganz nur ihre zweckvolle Naturbestimmt-

1) O. Peschel. Völkerkunde 1881, S. 71.

2) M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, S. 14.

heit, durchaus keine Ueberlegung ist. Zur Funktion der Ueberlegung ist eine Anzahl durch die Erinnerung festgehaltener Vorstellungen nötig, sodann muß eine bestimmte Gruppierung dieser Vorstellungen erfolgen, um den übrigens rein geistig gearteten Zweck selbst hervorspringen zu lassen. Denn eben diesen Zweck, vor der konkreten Ausführung resultieren zu lassen, ist das Wesen der Ueberlegung. Und was ist nun in dem folgenden Fall, Ueberlegung oder Instinkt, das treibende Motiv? Die Mordwespe, Tachitis nigra, legt in kleine selbstgefertigte Höhlen oder Kammern ihre Eier, fängt dann jedem dieser Eier die Larve eines andern Insektes und zwar stets die Larve einer und derselben Art und fügt sie zu dem Ei hinzu, nachdem sie sie durch einen passend angebrachten Stich gelähmt hat, so daß die Larve nicht stirbt, aber auch sich nicht fortbewegen oder entwickeln kann, dabei aber weder vertrocknet noch verwest. Sobald nun die Larve der Tachitis aus dem Ei kriecht, bemächtigt sie sich der fremden Larve und verzehrt sie, nachdem die Mutter der Eier längst gestorben. Welch' eine Reihe zweckvoller Thätigkeiten, die, würden sie auf Ueberlegung zurückzuführen sein, eine geradezu staunenswerte Intelligenz voraussetzen würde! Nein, die Wespe thut alles dies aus Instinkt, der nicht bloßes Reproduktionsvermögen, eine Art Gedächtnis ist, in welchem 1000fache Wiederholungen derselben Sache sich als etwas dieser Tierart Eigentümliches befestigen konnte, wie Caspari meint; denn jede Wespe begeht zweckvoll dieses Thun nur einmal in ihrem Leben. Daß das, was Ueberlegung und Urteil ist, den Tieren fehlt, ersieht man aus Vielem. „Vögel, die mit der größten Geschicklichkeit beim Nesterbau die feinsten Fäden oder Pferdehaare zu schlingen verstehen, bringen es nicht fertig, einen anderen in der Pferdehaarschlinge gefangenen Vogel aus derselben loszulösen, obwohl dies weit weniger schwierig sein würde, als die Ausführung der kunstvollen Arbeiten bei ihrem Nesterbau. Ebenso bringen sie es nicht fertig, den einfachsten Verschluß der Vogelfallen zu öffnen, um ihren gefangenen Bruder zu befreien. Füchse zerren an dem im Eisen gefangenen Genossen herum, reißen ihm, um ihn loszubekommen, sogar ganze Stücke Fleisch aus dem Hinterteil; aber sie machen auch nicht einmal den Versuch, das Eisen zu öffnen." [1])

1) Binzer. Instinkt, Verstand und Geist bei Menschen und Tieren. S. 19/21.

Es ist überhaupt eine Frage, ob ein solches von der Tierstufe herkommendes Wesen am Unbewußten jemals das eigene Selbstbewußtsein entwickeln könnte. Wie soll ein solcher Wilder in seinem Urteil über die Beschaffenheit der Weltobjekte eine Bestätigung der Richtigkeit seiner Anschauungen erhalten? Bemerken wir doch, wie das Kind sich instinktiv von verschiedenen Personen den Namen desselben Gegenstandes sagen läßt, um in seinem Wissen, mit anderen Worten, in seinem Bewußtseinsinhalt möglichst hohe Sicherheit zu erlangen. Unsicherheit und Schwanken der Vorstellungswelt will eben hier so viel sagen als Halbbewußtsein, ein Zustand, wie er im gedankenlosen Träumen uns bekannt ist. Auch Fichte meint, daß ein vernünftiges Wesen nicht in isoliertem Zustande vernünftig werde, sondern, daß wenigstens ein Individuum außer ihm angenommen werden müsse, welches dasselbe zur Freiheit erhebe. Max Müller[1]) erzählt von Wolfskindern, die nicht mehr bloße Volkssage, sondern eine unbezweifelte Thatsache sind. Oberst Sleeman in Chupra in Indien erzählt folgendes: Im März 1843 ging ein Mann mit seinem Weibe hinaus, um seinen Weizen zu schneiden. Die Frau führte den Knaben, der sich eben erst von einer heftigen Verletzung am linken Knie wieder erholt hatte. Während seine Eltern beschäftigt wären, wurde das Kind von einem Wolf geraubt. Im Jahre 1849 entdeckte man etwa 10 Meilen von Chupra einen Wolf mit drei Jungen, denen ein Knabe folgte. Der Knabe wurde nach heftiger Gegenwehr ergriffen und von der Wittwe des armen Landmannes an der Narbe am linken Knie, sowie an drei Bißwunden auf seinem Rücken, die von einem Tiere herrührten, wieder erkannt. Er wollte außer rohem Fleisch nichts zu sich nehmen und konnte durchaus nicht zum Sprechen gebracht werden. Er pflegte etwas zu murmeln, doch ohne ein Wort genau zu artikulieren. Die Oberfläche seiner Kniee und Ellenbogen war in Folge des Gehens auf allen Vieren gehärtet. Im November 1850 ließ Kapitän Nicholets diesen Knaben zum Oberst Sleeman bringen; doch er lief in einem Anfalle von Furcht in einen Sumpf hinein. Ein anderer Fall ist durch europäische Zeugen verbürgt. Oberst Gray, der Befehlshaber eines Infanterieregiments zu Sultanpur, und seine Frau, sowie alle

1) Max Müller. Essais Bd. II. p. 237.

Offiziere der Garnison sahen einen Knaben, der 1843, während er auf allen Vieren neben einem Wolf daherlief, aufgegriffen worden war. Er konnte niemals zum Sprechen bewogen werden und lief schließlich ebenfalls in einen Morast hinein.

Wir sehen soviel aus diesen Beispielen, daß ein in seiner Anlage zu Vernunft, zu allen Fakultäten eines Menschen ausgebildetes Wesen, unter tierischen Wesen auf der Tierstufe verblieb, wie viel weniger ist es denkbar, daß ein unter dieser Menschenstufe befindliches Wesen allein zu einem vernünftigen Menschen sich auszubilden imstande wäre. Es fehlen ihm zu diesem Emporsteigen die notwendigen Bedingungen des Unterrichts, der Anleitung.

Es ist auch nicht zu vergessen, daß die Ausbildung einer solchen Menschentruppe, etwa einer Generation, doch auch keine unendliche ist, sondern immer wieder durch den Tod abgeschnitten wird und von der neuen Generation wieder neu begonnen und fortgesetzt werden müßte. Wir wissen, daß durch Kriege, Hungersnöte, Seuchen ganze Völker ihre Kultur wieder verloren haben und in Barbarismus zurückgeworfen worden sind; daß also beim denkenden sprechenden, gebildeten Menschen keine gradlinige Entwickelung nach oben stattfindet. Nun wie wunderbar hätte es gehen müssen, wenn bei jenen kannibalischen, im Kampf ums Dasein begriffenen Halbmenschen solche ungeheure Fortschritte ihres Geisteslebens stattgefunden hätten, wie die sind: Erfassen des Selbstbewußtseins, Aufgehen der reflektierenden, sich frei entschließenden Geisteskräfte. Gegen diese Fortschritte müßte der Aufschwung aus der Manufakturzeit in die Dampfzeit der Gegenwart als eine Kleinigkeit erscheinen.

Caspari zieht nun aber, um jene Selbstbewußtseinsentwickelung plausibel zu machen, die Sprache zu Hilfe, so daß man etwa diese Fortbewegung gleichzeitig denken müßte. Hören wir, was ein unverdächtiger, dem Darwinismus zugeneigter Forscher, Peschel, darüber sagt:[1]) „Wenig Mühe kostet es unserem Nachdenken, sich das allmähliche Wachsthum der Sprachen auszumalen, sobald nur der erste große Sprung ausgeführt war, daß durch irgend einen bestimmten Schallausdruck die Mitteilung eines Gedankens oder nur eines Bedürfnisses von dem Sprechenden beabsichtigt und von

1) Peschel. Völkerkunde S. 109.

einem Mitgeschöpfe verstanden worden war. Dieser erste Sprung bleibt aber noch immer von tiefem Dunkel umhüllt, denn Verknüpfung irgend eines Gedankens mit einem Laute der menschlichen Stimme beruht auf einem Vertrage des Sprechers und Hörers, und wie ließ sich der erste Vertrag oder die erste Verständigung über das erste Wort schließen, wenn es eben noch keine Verständigungsmittel gab?" W. v. Humbold aber sagt:[1]) „Ueberhaupt ist meiner Ueberzeugung nach alles Bestimmen einer Zeitfolge in der Bildung der wesentlichsten Bestandteile der Rede ein Unding. Was zu ihnen gehört, wird bewußtlos auf einmal von dem Sprachvermögen gegeben, und das ursprünglichste Gefühl, das Ich, ist kein nachher erst erfundener, allgemeiner diskursiver Begriff."

Nun erklärt aber Max Müller in seinem neuesten Werke,[2]) daß wir nicht denken können, ohne zu sprechen, daß überhaupt Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe und Sprache eine unteilbare Einheit ausmachen. Schon Schleiermacher sagte: „Denken und Sprechen ist so völlig eins, daß man es nur als Inneres und Aeußeres unterscheiden kann, ja auch innerlich ist jeder Gedanke schon ein Wort!" „Ich mag," fügt Müller bei, „meinen Verstand noch so sehr anstrengen und meine Phantasie noch so sehr anspannen, ich kann mir nicht erklären, wie Sprache aus irgend etwas, was die Tiere besitzen, sich entwickelt haben könnte, selbst wenn wir ihnen zu diesem Zwecke Millionen von Jahren bewilligten".[3]) Man wies von darwinistischer Seite namentlich darauf hin, daß bei Entstehung und Ausbildung der Sprache schallnachahmend verfahren worden sei. So etwa wäre das deutsche Wort „rollen" ein den Schall des Donners nachahmendes Wort. Nun kommt aber rollen vom französischen Wort rouler, dieses vom lateinischen rotulare und das letztere von rota Rad, wo die Schallnachahmung völlig erlischt. Diese onomatopoetische Tendenz in der Sprachbildung hat man stark ausgebeutet, um die Entwickelungstheorie zu begründen. Max Müller nennt sie spöttisch die Bauwautheorie,

---

1) W. v. Humbold. Ueber die Verwandtschaft der Orts-Adverbien mit den Pronomen. S. 3.

2) M. Müller. Das Denken im Lichte der Sprache S. 28.

3) Ebenda S. 149.

weil etwa der Hund durch die Nachahmung des Bellens Bauwau und die Kuh Muh genannt worden sei. M. Müller sagt gegen diese Theorie: „Nichts scheint so leicht und doch ist nichts in Wirklichkeit so schwer, als entweder die Laute, durch welche sich unsere Gefühle äußern oder die Töne der Natur, wie den Gesang der Vögel, das Heulen des Windes, das Fallen eines Steines durch artikulierte Lautnachahmung darzustellen.[1]) Von allem Anfang an würde ein derartiger Versuch unendlich zahlreiche, mannigfache Laute hervorrufen, und es wäre fast unmöglich, viele von denselben wieder zu erkennen oder zu verstehen. Das illustriert folgendes Beispiel: Der Franzose drückt, wie ein Reisender, der verstorbene Baron v. Weber, beobachtet hat, sein Erstaunen durch Ah, der Engländer durch Oh, der Deutsche durch Ih, der Chinese durch Hu u. Fu aus! „Sprachwurzeln," sagt Müller, „sind nicht Interjektionen oder Schallnachahmungen. Interjektionen wie Pfui und Lautnachahmungen wie bau wau sind das gerade Gegenteil von Wurzeln. Und warum? Weil die Wurzeln ihrem Laute nach bestimmt (artikuliert), aber ihrer Bedeutung nach allgemein sind, während Interjektionen und Lautnachahmungen ihrem Laute nach allgemein, d. h. unbestimmt und schwankend, aber ihrer Bedeutung nach bestimmt sind.[2]) Die Summe der unzerlegbaren Sprachwurzeln bildet den Grundstock der Sprache, der durchaus nicht so umfangreich ist, als man früher meinte. So hat eine der reichsten Sprachen der Gegenwart, das Englische, etwa 460 arische

---

1) Im Deutschen wird der Ruf der Drossel durch pr-pr nachgeahmt; man sagt die Drossel zirpt, zärrt, schnarrt, im Lat. cucillare, truculare, im Griech. kichlazein, kichlizein, in dem Engl. thrusch, throstle findet sich keine Spur von irgend einem dieser Laute. Der Schrei der Ente heißt im Deutschen quaken, schnattern, im Lat. tetrimire tetrisitare. Die Ente heißt im Engl. dill oder dilly, lat. anas, griech. nessa. Ebenda S. 177.

In der arischen Sprachfamilie gibt es die wohlbekannte Wurzel Dâ. Davon haben wir sanskrit dâ-dâmi ich gebe, griech. didomi, lat. do, altslav. da-mi, datram Gabe, lat. donum die Gabe, davon das franz. donner, pardonner, douer, douaire, das lat. sacer-dos Priester, dotare aussteuern; noch gibt es eine andere Silbe Da schneiden, kerben, von dieser kommt auch dâtram Sichel, datros ein Mann der schneidet; ferner Dâ binden, davon dyati, griech. didemi ich binde, diadema das Diadem, dema das Band, der Kopfputz und endlich heißt eine vierte Wurzel von Dâ wissen.

2) Ebenda S. 174.

Wurzeln; eine der reichsten Sprachen der Vergangenheit aber, das Sanskrit, deren 850." Wir adoptieren die Anschauung Müllers von der Unmöglichkeit, die Sprache jemals onomatopoetisch zu erklären, differieren aber darin von M. Müller, daß wir ihre Entstehung nicht, wie er, auf eine Art Sprachperiode zurückführen in der Weise, daß die Menschheit instinktiv in derselben durch eine Art sprachliche Vegetation die Sprache geschaffen habe. Wir halten es mit Hamann, der sagte: Es gibt nur drei Möglichkeiten für die Sprachentstehung: Instinkt, den verspottet er, Erfindung — ist nicht möglich; denn Erfindung setzt Vernunft und Sprache voraus, wie die Mathematik Vernunft und Zahlen voraussetzt; also bleibt nur göttlicher Unterricht.[1])

Welche haarsträubende Verkreuzigung des Denkens und Erklärens muß Caspari unternehmen, um zu erklären, wie Religion entstanden sei! Natürlich muß er zuerst begreiflich zu machen suchen, wie der Naturmensch dazu kam, abstrakte Begriffe zu bilden, wie z. B. den Begriff Tod, Seele u. s. w. Ja, die Philosophen aller Zeiten haben über dieses Problem gedacht und geforscht. Aber die Mehrzahl derselben verneint die Möglichkeit, auf rein physische Weise die abstrakte Welt unseres inneren Lebens zu erklären. Auch neuere, wie Lotze und Herbart, sehen sich genötigt, die Seele als ein reales übersinnliches Ding anzunehmen. Eben Lotze gesteht, daß wir vertrauensvoll den wahren Seelenbegriff, wie überhaupt die physischen Gesetze aus der Metaphysik hernehmen müssen; denn von Bewußtsein, Vorstellungen und Gefühlen zu reden, ohne Annahme einer Seele, widerspreche dem in der Erfahrung wirklich Gegebenen. Ist aber die Seele ein übersinnliches Wesen, dann ist damit die Fähigkeit, abstrakte Begriffe zu bilden, gegeben.

Wäre die Religion ein Accidens, d. h. ein durch Kultur zufällig Gewordenes ohne jegliche objektive Wahrheit, so wäre alle Religion ein Wahnglaube und könnten wir nicht verstehen, daß die Religion im Leben aller Völker eine für ihre Geschichte so hochwichtige Bedeutung hätte. Es wäre ferner unverständlich, daß verschiedene Kulturvölker, die große Denker aufzuweisen haben, nicht über den beschränkten Anschauungskreis von religiösen Begriffen

---

1) Dr. Fabri. Ursprung der Sprache. 135.

hinausgeschritten und bei einem allgemeinen Atheismus angelangt wären. Vielmehr verhält es sich aber so, daß nicht blos der tiefstehende Naturmensch die Vorstellung von einem übersinnlichen, höchsten Wesen in sich trägt und sich von demselben abhängig fühlt, sondern auch der hochgebildete Kulturmensch, welcher Atheist sein will, sich des Gottesgedankens nicht ganz entschlagen, sich aber auch eines Gefühles der Abhängigkeit von über ihm waltenden Mächten nicht erwehren kann, wie das Beispiele von Aberglauben in höchsten Bildungskreisen unwiderleglich darthun. Die Geschichte aller außerheilsgeschichtlichen Religionen lehrt uns, wenn wir auch ins graue Altertum zurückkehren, daß nicht eine Aufwärtsentwickelung der Religion, etwa von niedrigen, wahnwitzigen Anschauungen zu hohen, tiefdurchdachten, Geist und Herz befriedigenden Formen, sondern eine Abwärtsentwickelung von reineren und erhabeneren Vorstellungen zu unsinnigen und unmoralischen Kulten stattgefunden hat.

VI.

Religion gehört zum Wesen des Menschen.

Wer sich mit dem Wesen der Religion befaßt, wird immer wieder auf die Grundfrage geleitet: Gibt es im Menschen ein angebornes geistiges Leben oder nicht? Man wird sagen dürfen, daß von den meisten Religionsphilosophen, wenn auch in sehr verschiedener Weise, die Frage bejahend beantwortet wird. Allerdings wird von einigen auch höheren Tieren ein gewisses geistiges Leben, in welchem auch Anfänge von religiösen Beziehungen gefunden werden, zugesprochen. So von E. v. Hartmann,[1]) der erklärt, daß wenn den Tieren nur die geeigneten Objekte religiöser Verehrung dargeboten werden könnten, so wären auch sie zur Entfaltung religiöser Beziehungen befähigt, sofern nämlich die Religion eine Sache des Gemütslebens, welches dem Tiere eignet, ist. Daß es indes bei ihm nicht zum Erwachen des religiösen Bewußtseins komme. liege im Mangel an Intelligenz, und hiebei wieder weniger im Gebrauch der Kategorie der Kausalität, als an der Beobachtungsfähigkeit. Wir müssen zwar auch da immer wieder behaupten, daß, wenn von solcher Seite das Tier in seinen geistigen Fähigkeiten möglichst hoch hinaufgeschraubt wird, wobei es allemal nur an Intelligenz oder Beobachtungsgabe, oder an Befreiung des tierischen Verstandes aus den Banden des praktischen Bedürfnisses fehlt — dieses nur uns eben als etwas Spezifisches und Wesentliches im Geistesleben selbst erscheinen will. Was bleibt denn, wenn die Sinneseindrücke nicht einheitlich zusammengefaßt, wenn aus ihnen keine innere Geisteswelt mit Allgemeinideen geschaffen werden kann? Es bleiben eben nichts als die Sinneseindrücke, die im praktischen

---

1) E. v. Hartmann, Das rel. Bewußtsein der Menschheit, S. 4.

Bedürfnis, d. h. im Fressen, Ruhen, Jagen, Furcht vor Schmerz (resp. Zucht) ꝛc. bestehen. Was ist da Gehorsam anders, als eine durch Sinneseindrücke bewirkte Bethätigung in einer von einem Menschen gewollten Richtung. Von Demut, Großmut und Pflichtgefühl zu reden auf diesem Gebiet ist, wie wenn Jemand ein Fuder Heu für die Sonne halten möchte. Wir bleiben also bei dem Satz, daß dem Tiere ein eigentliches Geistesleben fehlt, daß dieses der Mensch von uran hat, ja, daß es ganz wesentlich ihm eignet.

Aber auch, wo der Mensch als hoch über dem Tier stehend gefaßt wird, scheint über den Begriff „Geist", „Seele" nicht allzuviel Klarheit zu herrschen. Ulrici[1]) sagt: „Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollten wir von neuem darthun, daß es schlechthin keinen angebornen Inhalt des Bewußtseins gebe." Doch nimmt derselbe[2]) an, daß die Seele ein relativ selbständiges Zentrum besonderer, ihr eigentümlicher, wenn auch überall durch ihr Verhältnis zum Leibe bedingter Kräfte sei, daß ihr ein besonderes vom organischen leiblichen Leben verschiedenes, spezifisch ‚eigentümliches' Regen und Bewegen angehöre. Wir fragen: Ist denn ein relativ selbständiges, also thatsächlich rein geistiges Leben möglich ohne wenigstens embryonischen Inhalt? Wäre dieses geistige Leben, Seele genannt, nur eine Kraft, was würde sie, fragen wir, von der im tierischen Instinkt wirksamen Kraft unterscheiden? Doch nicht die Intensität der Kraft, auch nicht die sonderliche Art ihrer Uebertragung auf die organischen Werkzeuge. Kraft ist eben Kraft, ob sie durch Stoß oder durch Anschmiegung wirke. Nein, so wie einmal im Menschen ein selbständiges vom Leibe unterschiedenes Wesen, heiße es Kraft, Seele oder Geist, unterschieden wird, so ist damit nicht ein blasses brahmanistisches Ureins, sondern eine Fülle von geistigen Keimen, mag man sie gebundene Ideen, Anlagen, Kausalitätsnötigungen ꝛc. nennen oder nicht, gesetzt. Es ist eine geistige Welt, die freilich erst ihrer Geburt harrt, da.

Der große Fehler einer gewissen neueren Theologie ist der, daß sie auf den Grundbegriff von bloßer Bewegung und Funktion hinauskommt und den Begriff des Seins nicht festzuhalten vermag.

1) Ubrici, Gott. und Mensch, S. 281.
2) Ebenda S. 434 und 435.

So ist Gott nur noch ein Seinfüruns, aber nicht mehr ein Seinfürsich, nur noch Manifestation (geschichtliche Offenbarung, die freilich oft sehr zusammenschrumpft), aber nicht in sich selbst bestehendes Wesen. Dieses wird zwar nicht geleugnet, aber thatsächlich als wenig bedeutsam, als Grenzbegriff, oder als aufzuräumende Metaphysik behandelt. Alles wird hier zu Funktion, zu Thätigkeit des Bewußtseins, und der Geist als Dingansich und damit als eine ihm originale Urbewußtseinsform wird ignoriert oder gar geleugnet. Ganz ebenso wird das neue göttliche Leben des Christen nur als eine Veränderung der Bewußtseinsfunktion angesehen, aber nicht als eine dem Christen zu teil gewordene reale Geist-Gabe in dem Sinne, daß diese als Dingansich und im Unterschied von des Menschen Geist nun erst eine einheitliche kontinuierliche Bewußtseinsform herzustellen begänne (vgl. Röm. 8, 16). Es ist dies eine Einseitigkeit, die in der Sittlichkeit zu Atomismus, in der Religion zu übertriebenem, autoritätslosem Empirismus führen muß.

Aber wir betonen vom menschlichen Geist, daß er weder reines Sein noch reines Bewegen ist, sondern ein für eine geistige mannigfaltige Welt bestimmtes und zu ihrem Verständnis angelegtes, wenn freilich in steter Aktivität befindliches Sein. Der Bart des Schlüssels, mit dem das Schloß aufgeschlossen wird, muß der Anlage des Schlosses angepaßt sein. So muß der Geist eine Fülle von geistigen Beziehungen enthalten, wenn er diese Welt, wenn er Gott verstehen soll. Anderseits weckt diese Welt durch ihre Eindrücke jene Beziehungen und setzt sie in assimilierende Selbstthätigkeit.

Aber die erste und ursprüngliche Form alles Denkens ist doch immer die unbewußte Thätigkeit des Geistes, der sich so gut seines allgemeinen Inhaltes bewußt ist, als Dichter und Literaten sich einer geistigen Schwangerschaft bewußt werden. Was heißt verstehen in der Mathematik sowohl als in anderen Gebieten des Erkennens? Das innere, im Grunde unerklärbare Bejahen von einer Reihe von Vorgängen. Hier liegt eines der größten Probleme der Religionswissenschaft, das kaum gelöst werden wird. Wir sehen die Schwierigkeit in dem Gang der Sprachphilosophie deutlich. Während die neuere Philosophie einen angebornen Inhalt des menschlichen Geistes nicht annimmt, muß die Sprachwissenschaft zum Verständnis des Sprachphänomens von unbewußtem Denken, von

einem vordenklichen Gähren der Gedankenmassen, welchen doch die sprachliche Form fehlt, reden.[1]) Und doch kann auch die Philosophie einem angebornen Geistesgrund sich nicht ganz entziehen. Selbst Kant kann sich diesem Gedanken kaum entwinden. Er tritt dieser Anschauung, wenigstens in der Fassung, bei, daß er als dem menschlichen Geiste innewohnend erstlich Freiheit, d. h. das Vermögen, einen Zustand von selbst und unabhängig von andern Ursachen anzufangen, und zweitens das Gesetz der praktischen Vernunft, d. h. ein Bestimmtwerden durch sein eigenes Gesetz, zuschreibt. Ist indeß vom menschlichen Geiste weder die Idee der Freiheit noch ein vorschwebendes sittliches Ideal abzulösen, so streift das doch sehr an das Angeborensein von embryonischen Ideen. Aus beiden Sätzen aber folgt die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit des menschlichen Geistes. Allerdings, sagt Kant, daß die Kritik angeborne Vorstellungen nicht zugeben könne; aber doch müsse ein Grund im Subjekte sein, der es möglich mache, daß unsere Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und dieser Grund wenigstens sei angeboren. Aber fragen wir, was soll dieser Grund sein, der eine Nötigung so und nicht anders zu denken promoviert? Er ist eben einer von den metaphysischen Grenzbegriffen, wie sie bei Kant in verschiedenen Partieen seiner Philosophie vorkommen. Daß aber selbst dieser scharfe Denker ohne einen angebornen Grund nicht auskam, ist uns nur ein Beweis mehr, daß die Philosophie darüber nicht hinauskommen kann.

Fragen wir nun, welche Ideen sind vor allem, wenn auch nur in embryonischer Form, dem Menschen angeboren? Hier liegt uns zunächst nur daran, solche von religiöser und sittlicher Natur nachzuweisen. Kant beginnt in seinem Werke[2]) damit, daß er ausspricht, es werde immer metaphysische Systeme geben. Er erklärt dies dann daher, daß im Menschen ein Trieb wirksam sei, über das Endliche hinaus ins Unendliche zu dringen und dieses Unendliche in der Vorstellung von Gott zu fixieren. Es ist also, fügen wir bei, der Trieb zum Unendlichen im Menschen. Was ist aber Trieb? Ist damit diese Erscheinung irgendwie erklärt? Nein, mit Trieb ist hier ab-

---

1) Vgl. G. Runze, Sprache u. Religion, S. 176.

2) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der praktischen Vernunft.

solut nichts deutlich gemacht. Es ist nur damit gesagt: Die Sache ist da, aber wir können ihr den Namen nicht geben. Wir würden sagen: ein Göttliches ist da, und das ist's, das zur Erfassung seiner selbst treibt und auf den Spiegel des Bewußtseins heraufsteigen und seiner Bestimmung gemäß sich im Menschen geltend machen will. Denn das ist ein Widerspruch, daß die Idee des Unendlichen aus der Vorstellung des Endlichen hervorgehe; denn eben dem Unendlichen lege ich unendlichen Wert und allerhöchste Realität bei: lauter Attribute, die ich nicht vom Endlichen habe.

Der Sprung, der jetzt aus dem Endlichen in's Unendliche gethan wird, kommt uns vor, wie der Sprung vom Affen zum Menschen, von den Alalen Häckels zu den Sprechenden. Die Mittelglieder fehlen und damit auch der zureichende Erklärungsgrund. Wir müssen eben hier dem alten Satze seine Ehre lassen: Ursache und Wirkung müssen einander entsprechen. So kann das Geistige niemals aus dem Ungeistigen, das Unendliche niemals aus dem Endlichen erklärt werden. Daraus folgt, daß das Geistige nur aus dem Geistigen seinen Ursprung haben kann, d. h. die Idee des Unendlichen in uns kann nur von dem Unendlichen selbst, d. h. von Gott herrühren. Hier werden wir auf das kreatianische Moment beim Menschen geführt. Dieses muß aber als Geist auch etwas von der Art und Natur des Schöpfers selbst an sich tragen und wird sich uns auch als solches ankündigen, d. h. unserm Bewußtsein aufnötigen. Mit diesem Göttlichen treten wir an das Endliche heran und werten es als Endliches. Daß wir aber dieses, wie gesagt wird, aus der Weltbetrachtung uns aufgegangene Unendliche in der Idee Gottes fixieren, ist unrichtig. Gerade das Umgekehrte ist der Fall. Das ursprünglich in uns gelegte Göttliche wird uns mit der Bewußtseinsentwickelung als Idee Gottes — natürlich klarer oder unklarer, bewußt. Die so erfaßte Idee Gottes ist das Erste in uns und wird erst auf dem Wege der Depravation zur unbestimmten Idee der Unendlichkeit, indem das unmittelbare Empfinden und Wissen von Gott auf dem Wege skeptischer Gedankengänge und Reflexionen in unbestimmte Nebel der Unendlichkeit aufgelöst wird. Würden wir naturwahr, unserem innersten Fühlen ensprechend denken, so würden wir einfach und klar G o t t denken und wohl merken, daß der Begriff des Unendlichen mehr schon ein Resultat der

Spekulation ist. Allerdings liegt es uns dann nahe, nachdem wir gesprochen: „Gott ist" zu sagen: und dieser Gott muß unendlich, muß ewig sein. Wenn darum De Wette[1]) als die erste aller religiösen Ideen die Ewigkeit bezeichnet und von ihr sagt, es sei dieser Glaube an die Ewigkeit keine Sinnenerkenntnis, sie widerspreche ja dieser, auch nicht ein Erzeugnis der Einbildungskraft, diese könne ja nie von Zeit und Raum loskommen, ebensowenig eine Entdeckung des Verstandes, dieser könne ja nicht sagen, was das Ewige sei, höchstens was es nicht sei, so stimmen wir ihm so bei, daß wir für Ewigkeit Gott setzen und die Idee der Ewigkeit als eine mit derjenigen von Gott gegebene ansehen.

Je allgemeiner und verschwommener unsere Vorstellungen von den ewigen Dingen werden, desto unwahrer werden sie. Der Philosoph stellt wohl die Ahnungen des Uebersinnlichen schulgerecht nebeneinander, aber seine Sätze behalten in dieser einseitigen Auffassung eine verschwimmende Allgemeinheit und Unbestimmtheit. Der Fromme fühlt die übersinnliche Welt und wird ihr unmittelbar inne; darum ist sie ihm auch eine reale Welt, die so, d. h. mit frommen Gefühlen betrachtet, ihm mehr aufschließt als dem kühl reflektierenden Verstand des Philosophen. Ueberhaupt alles Finden Gottes vom Diesseits aus in der Philosophie bringt kosmisch verunreinigte und degradierte Begriffe von Gott. Das Erste, was fest und gewiß ist, ist Gott, und dieser mit unserem instinktiven Denken werdende Gedanke enthält die Ansätze zu den Ideen, wie Unendlichkeit, Absolutheit, Ewigkeit. Niemals aber kann der Mensch von sich aus und ohne ursprüngliches Wissen von Gott, blos etwa durch den Anblick des unendlich scheinenden Himmels oder durch einen Drang des Intellekts, nach der letzten Ursache zu forschen, zur Gottesidee gelangen. Auch die heil. Schrift setzt das Wissen, daß Gott ist, voraus, während die christliche Dogmatik gewöhnlich damit beginnt zu sagen, was Gott ist. Damit setzt die heil. Schrift voraus, daß der Gottesgedanke gar nicht diskutierbar sei. Sie bezeichnet deshalb auch diejenigen, die sagen: es gibt keinen Gott, als Thoren. Die Erfahrung gibt dem auch recht. Man betrachte nur einen Menschenverein, etwa eine Schiffsgesellschaft in Gefahr des Untergangs, so

1) De Wette, Vorlesungen über die Religion, 51.

wird man merken, wie der Gedanke Gottes aus dem Urbewußtsein plötzlich hervorbricht und in irgend welcher Form einen Ausdruck findet. Schleiermacher hat Recht gehabt, wenn er da, wo er die skeptischen und neologischen Forscher anredet, sagt:[1]) „Warum betrachtet ihr nicht das religiöse Leben selbst? Jene frommen Erhebungen des Gemüts vorzüglich, in welche alle euch sonst bekannten einzelnen Thätigkeiten zurückgedrängt und fast aufgehoben sind und die ganze Seele aufgelöst ist in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm?" Das Richtige in diesem Schleiermacherschen Satz liegt in der Aufforderung, sich innerlich zu sammeln und das verborgenste Geistesleben zu belauschen, so werde uns das Unendliche und Ewige bewußt werden. Das Unrichtige dagegen scheint uns darin enthalten zu sein, daß er für den klaren Gedanken Gott den verschwommenen des Unendlichen und Ewigen eintauscht und damit jenen Neologen nicht weiter hilft.

Eine Depravation der Gottesidee findet ferner in einem der Philosophie entgegengesetzten Gebiet statt, wir meinen im Aberglauben. Hier, wo das geistige Niveau des Menschen gesunken und wo weder klares Denken, noch unmittelbares reines Empfinden mehr ist, offenbart die Gottesidee ihr unverwüstliches Dasein in geisterhaften von der Phantasie geschaffenen Gestalten und Karrikaturen. Losgelöst von aller sittlichen Bedeutung und unterworfen einer dem Schuldgefühl entspringenden Furcht, wirft sich der religiöse Glaube auf jedes beliebige Objekt, das medium einer übersinnlichen Macht wird. Göthe, der öfter tiefe Blicke in die menschliche Natur gethan hat, sagt:[2]) „Der Aberglaube gehört zum Wesen des Menschen und flüchtet sich, wenn man ihn ganz und gar zu verdrängen denkt, in die wunderlichsten Ecken und Winkel, von wo er auf einmal, wenn er einigermaßen sicher zu sein glaubt, wieder hervortritt". Damit will Göthe sagen, daß auch der Gebildete, der doch von solchen Albernheiten frei zu sein meint, sich der Vorstellung von übernatürlichen, in unser Leben hineinwirkenden Mächten nicht erwehren könne. Alles Philosophieren darüber, es gebe keine solche Mächte, helfe

---

1) Schleiermacher, Reden über die Religion 1806, S. 29.

2) Göthe, Maximen und Reflexionen.

nichts; jene Vorstellung ergreife und unterwerfe ihn. Was hier Göthe als eine fast ausnahmslos beobachtete Thatsache, als ein Wesensmerkmal des Menschen bezeichnet, ist nichts anders, als die zu einem Schattenleben verurteilte Gottesidee. Sobald diese die ihr im Geistesleben gebührende Stellung wieder erlangt hat, wie wir das bei frommen Christen beobachten, so ist der Aberglaube völlig verschwunden und kein Wesensmerkmal der menschlichen Natur mehr.

Wie ist nun aber der Atheismus zu erklären? Bei ihm ist der Ort wo, und die Weise, wie er auftritt, zu beobachten. Nirgends ist er eine unmittelbar natürlich und populär auftretende Erscheinung. Nur so weit atheistische Theorieen in einzelne Gebildete oder Halbgebildete eingedrungen sind, hat er da und dort in der Gesellschaft Wurzel gefaßt. Der Mensch fühlt wohl, daß ihm als Geistwesen der Adel seiner Bestimmung genommen wird, wenn Gott und Ewigkeit aus seinem Katechismus gestrichen werden. Er eben muß es empfinden, daß der Atheismus im Grunde eine dem menschlichen Geist nur äußerlich aufgedrängte Wissenssache ist, während der religiöse Glaube eine ihm innewohnende Gewähr hat, daß es so ist. Darum ist mit Recht gesagt worden, daß es nur einen theoretischen, nicht aber einen praktischen Atheismus gebe. Die Wahrheit, daß Gott ist, zeugt von sich selbst. Dieses Zeugnis blitzt auch beim Gottlosen wie Wetterleuchten immer wieder durch die Seele. So frivol, so moralisch korrupt ein Voltaire war, er vermochte nicht, sich zum Atheismus zu entschließen, und ein Montesquieu[1]) kann nicht anders, als bei Erklärung des Naturgesetzes von der uns eingeprägten Idee eines Schöpfers zu reden, und diese Idee das erste der Naturgesetze zu nennen. Wenn also die Philosophie vom Unendlichen, vom Absoluten redet und so überall metaphysische Grenzpfähle anstreift, wenn der Aberglaube überall sein Janusgesicht unsichtbaren Mächten zukehrt, wenn der Atheismus immer wieder von innerer Unruhe aufgescheucht, gegen das Dasein Gottes protestiert und so in seinen eigenen Eingeweiden wühlt, so sehen wir überall in dem Allem Funken des einst hell und hoch im Menschen lodernden Gedankens Gottes und erinnern uns an die

1) Montesquieu, L'esprit des lois. I, 7.

zwei Schriftworte: „daß Gott ist, ist ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart,“ und „die Teufel glauben auch und zittern.“

Selbst die skeptischen Geister aller Jahrhunderte sind ein Beweis für die dem Menschen innewohnende Macht des religiösen Gedankens. Der griechische Geschichtsschreiber Herodot war, obwohl er ein sehr religiöser Hellene war, der es sich angelegen sein ließ, in den Schicksalen der Fürsten, Völker und Familien das Walten der Gottheit und eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit nachzuweisen, hinsichtlich einer religiösen Anschauung skeptisch geworden und nahm sich vor, Nachforschungen über dieselbe zu machen. Es betraf herakleische Theogonie. So reiste er nach Tyrus, um den Ursprung des Gottes Herakles zu erforschen. Aber bald machte er sich über diese Nachforschungen selbst Gewissensskrupel und kam vor religiöser Scheu zu keiner Entscheidung.[1]) Gewiß ist dies die innere Geschichte von vielen Skeptikern der Gegenwart. Die innere Gebundenheit an den Gottesgedanken hält sie ab, den letzten Schritt zum Atheismus zu thun. Dieser Gottesgedanke greift auf einmal in ihr wissenschaftliches Erkennen ein, und sie werden nicht Herr über denselben; er durchstreicht ihnen immer wieder das sonst so mühsam erlangte wissenschaftliche Fazit.

Wie allgemein auch im Heidentum dieser Gottesgedanke sich geltend macht, davon gibt Tertullian[2]) ein schönes Zeugniß. „Wollt ihr, daß wir sein (Gottes) Dasein aus seinen so vielfältigen und großen Werken, welche uns umgeben, erhalten, ergötzen, auch wohl erschrecken, erweisen, oder aus dem Zeugnis der Seele selbst, welche, obschon in dem Körper des Leibes eingefangen, obschon durch falsche Lehre betrogen, durch Lüste und Begierden entkräftet, durch eitle Götter geknechtet, dennoch zur Besinnung kommend, wie etwa aus der Trunkenheit, aus dem Schlafe, aus der Ohnmacht, und ihren gesunden Zustand wiedererlangend, G o t t nennt, und zwar nur mit diesem Namen, weil er allein dem wahren Gott eigentümlich ist. „Großer Gott“, „guter Gott“, „was Gott gibt“, das ist die Stimme Aller. Auch als den Richter bezeugt sie ihn: „Gott sieht“, „Gott empfehl ich es“, „Gott wird es mir vergelten“. O,

1) Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie, I. 76, 3. Aufl.
2) Tertullian, Apologeticus. c. 17.

Zeugnis der von Natur christlichen Seele! Und diese Worte aussprechend, blickt sie nicht nach dem Kapitol, sondern empor zum Himmel; denn sie ist sich des Sitzes Gottes bewußt; von ihm und von daher stieg sie hernieder." Aehnliche Zeugnisse könnten aus allen Zonen und Ländern beigebracht werden. Sie beweisen die ungeheure Macht des Gottesgedankens in der Brust des Menschen.

Zahlreiche psychologische Thatsachen können dafür aufgeführt werden, daß das Gottesbewußtsein, ob depraviert oder nicht, die zäheste Macht im Seelenleben ausübt. Religiöse Eindrücke, in der Jugend aufgenommen, üben das ganze Leben hindurch eine unverwüstliche Macht auf das Gemüt, auch da, wo man sich theoretisch längst von denselben losgesagt und sie praktisch in sich bekämpft hatte. Proselyten, die frühere Anschauungen und damit zusammenhängende Eindrücke zu verleugnen willens waren, haben schwere Arbeit gehabt, dem neuen religiösen Erwerb in sich die Oberherrschaft zu sichern. Sterbende, bei denen das Weltbewußtsein abgestorben war und die Sinneseindrücke sich auf Null reduziert hatten, wurden sofort rege und gaben dies durch beifällige Zeichen zu verstehen, wenn man mit einem Bibelspruch oder Liedervers an ihr Ohr trat. Leute, die Jahrzehnte hindurch in einer ihrer Muttersprache fremden Zunge geredet und jene vergessen hatten, religiös aber völlig indifferent geworden waren, erlebten eine innere religiöse Erneuerung, als man mit Gebeten, Sprüchen und Liedern ihrer Kindheit sie ansprach. Man wird sagen dürfen, daß die religiösen Eindrücke von allen andern die tiefsten Furchen im Seelenleben hinterlassen, und man hat Beispiele von Atheisten, die bitter geklagt haben, daß sie der durch Bibelsprüche in der Jugend in sie gepflanzten Anschauungen nur unter schwerem Kampf und ganz eigentlich nie los werden könnten.

Alle diese thatsächlichen Erscheinungen wären ganz unerklärlich, wenn im Geistesleben des Menschen nicht von uran eine Prädisposition für Religion vorhanden wäre. Alle Predigt von Religion müßte ewig für uns ein leerer, unverständlicher Schall bleiben, wenn in uns kein entsprechendes Echo, kein Wiederhall wäre, der jenem zustimmte oder entgegenjauchzte. Der Gottesgedanke kann in uns nimmermehr zünden, wenn nicht ein Entsprechendes zum voraus in uns ist. Eine gedächtnismäßige Erinnerung an eine

Uroffenbarung erklärt uns nicht genug. Hier gilt, daß auch unser Geist mit Zähigkeit und Ausdauer nur das festhält, was seinem tiefsten Bedürfniß entspricht, und so sinkt eben die gedächtnismäßige Erinnerung unvermerkt in die Wesensfunktionen des Geistes herab. Geist ohne embryonischen Inhalt ist nicht mehr Geist, ist nur noch Naturkraft. Suchen wir uns nur klar zu machen, was auf dem geistigen Gebiet Leben ist. Es sind Gedanken, Ideen, welche erfrischend, belebend wirken, welche in wörtlichem Sinne die springenden Agentien desselben sind. Wer keine Ideen, wenig Gedanken hat, der hat wenig Geist und das ändert sich nicht durch Bildung; es bleibt so. Hier nun ist der das ganze Geistesleben befruchtende Zentralherd der Gottesgedanken. Das ist so sehr wahr, daß die Erfahrung lehrt, daß irreligiöse und atheistische Einflüsse stets das gesamte Geistesleben schädigen, das geistige Niveau herabdrücken, den Geist entleeren und dessen innerste Lebenskraft unterbinden.

Wohl mehr Uebereinstimmung herrscht darüber, daß die sittliche Anlage dem Menschen von Haus aus eigne. Wir wissen, in welcher für alle Zeiten mustergültigen Weise dies von Kant nachgewiesen worden ist. Es wird auch einer darwinistischen Weltanschauung nie gelingen, die sittliche Seite des Menschen aus dem Fortschritt der Kultur irgend genügend zu erklären. Jeder einsichtige Staatsmann weiß sehr gut, daß damit die festen Grundlagen der Gesellschaft untergraben würden. Eine Sittlichkeitsanschauung aber, welche anstatt das Wohl der Gesellschaft zu fördern, dasselbe untergräbt und verunmöglicht, hat zum voraus wichtige Gründe gegen sich. Dagegen empfindet man es überall, schon vom staatsethischen Gesichtspunkt aus für geraten, den absoluten und göttlichen Charakter der Moral hervorzuheben und zu wahren. Wir stellen demnach den Satz auf: haben wir ein ursprüngliches Gottesbewußtsein, so ist mit demselben ein Bewußtsein seines heiligen Willens gegeben, und dieser macht sich in uns in unbedingter Weise geltend. Wir nennen diese in uns wirksame Norm das Sittengesetz oder auch das Gewissen. Ein großer Philosoph (Fichte) hat die Unbedingtheit des Sittengesetzes mit den Worten gekennzeichnet: „So gewiß der Mensch Mensch ist, so gewiß äußert sich in ihm eine Zunötigung, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, lediglich damit es geschehe, und anderes ebenso zu unterlassen, lediglich damit es unter-

bleibe." Und Kant hat die Absolutheit so sehr anerkannt und so sehr sie allem menschlichen Belieben entnommen, daß er sagte, der Mensch müßte lieber sterben, als z. B. eine Lüge sagen. Ja, er kann, indem er mit begeisterten Worten die Erhabenheit der sittlichen Anlage preist, nicht anders, als sie in ihrer Unbegreiflichkeit als von Gott herkommend bezeichnen. Es ist dieses von Gott in den Menschen gelegte sittliche Sollen mit dem eisernen Ring am Finger des Prometheus verglichen worden,[1]) den dieser tragen muß um des Eides willen, den er Jupiter geschworen; er ist die ewige Verbindlichkeit, die er in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott empfindet.

Das Gewissen kann somit zur bloßen animalischen Natur nicht gehören; es ist ja auch häufig genug mit dieser im Widerstreit. Vielmehr hat unter allen Völkern von jeher das Gewissen nicht blos als des Menschen eigene Stimme gegolten, sondern, wie unvollkommen auch ihre Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen sein mochten, als die Stimme Gottes. Und in der That, welche andere genügende Erklärung gäbe es wohl „für die unantastbare Majestät des Gewissens?" Hier fühlt sich der Mensch einer unsichtbaren überweltlichen und heiligen Autorität verpflichtet. Da donnert ihm das: „Du sollst" bedingungslos entgegen. Diese Thatsache unseres Bewußtseins findet nur darin ihre Erklärung, daß das Sittengesetz uns angeboren, daß es ein Wesensmerkmal unseres Geistes ist.

Der menschliche Geist ist der Substanz nach ein Teil des göttlichen Geistes, der Erscheinung nach die in unserem Bewußtsein sich kundgebende Gottesidee und Gottesnorm. Dieser Geist ist das Transzendentale, das Wunder im Menschen selbst. Nach seinen Gründen entzieht er sich jeder wissenschaftlichen Analyse. Aus dem gegebenen Weltzusammenhang ist er nicht erklärbar. Nur aus den angegebenen Symptomen können wir auf ihn schließen. Er muß darum als ein Funke des göttlichen Geistes selbst angesehen werden. Ihm wesentlich ist, daß er, weil göttlicher Herkunft, eine unvertilgliche Selbstbehauptungs- und Selbstauswirkungsaktion bekundet. Die Selbstbehauptung manifestiert sich einesteils in einer großen Empfindlichkeit gegen von außen kommende Verunreinigungen, anderenteils darin, sich in seinem ursprünglichen gottentstammten

1) Vgl. J. Nitzsch, der Religionsbegriff der Alten, S. 18.

Charakter zu erhalten. Die Selbstauswirkung offenbart sich in einer religiösen Nötigung, das Subjekt zur Gemeinschaft mit Gott zu führen, und in der sittlichen Tendenz, das Leben heilig und Gott wohlgefällig zu gestalten. Daher das Wort Augustins: Mein Herz (Geist) ist unruhig in mir, bis es Ruhe findet in Gott. In allen Menschen ohne Ausnahme sind, wenn auch durch Barbarismus, Sünde und Immoralität verzerrt und verkehrt, diese göttlichen Agentien in stärkerem oder schwächerem Grade vorhanden. Das zeigt die Lebenserfahrung auf jedem Schritt. Selbst die Zuchthäuser mit ihren Verbrecherinsaßen liefern den Beweis, daß ein absolutes Moment im sittlichen Gebiet dem Menschen unverlierbar ist; denn immer wissen die kriminell Verurteilten sehr gut, wie die mit ihnen verkehrenden Personen eigentlich sittlich richtig in diesem oder jenem Fall hätten handeln sollen, und auch sie können, sobald sie einer beobachteten sittlichen Handlung reine Motive zuschreiben müssen, nicht anders, als Achtung vor derselben bezeugen. Dasselbe finden wir bei den sittlich verkommensten Heidenvölkern. Was die von Reisewerken angeführten Beispiele von heidnischen Sitten betrifft, die als Beweise gegen ein uns angebornes Sittengesetz verwertet werden, so ist das ja eine unbestreitbare Thatsache, daß mit dem Sinken der Gotteserkenntnis auch ein Sinken und Verkümmern des Gewissens Hand in Hand geht. Daß diese barbarischen Völker aber die sittliche Anlage in sich tragen und zwar nicht als bloße „feine Unterscheidungen" des Verstandes, sondern als eine göttliche Norm, beweist erstlich das Verhalten der Barbaren bei gewissen unsittlichen Vorkommnissen: sie verbergen sie, oder heucheln dem Missionar nach geschehener That — etwa bei einem Diebstahl — ihre Entrüstung gegen den Thäter; beweist ferner die Thatsache, daß sie das von den Missionaren verkündete Sittengesetz sofort verstehen und auch anerkennen, weil es eben von ihrem Innern bejaht wird.

Die hier kurz dargelegte Ueberzeugung, daß Religion und Sittlichkeit dem Menschen angeboren seien, haben viele Philosophen gehabt und sie ausgesprochen. Sokrates hält als den Menschen vor dem Tier auszeichnende Vorzüge nicht blos seine Geschicklichkeit, sein Erinnerungsvermögen, seinen Verstand, seine Sprache, sondern auch seine religiöse Anlage.[1]) Er hält für undenkbar, daß allen

1) Zeller, Geschichte der griech. Philosophie II¹ 117.

Menschen der Götter- und Vorsehungsglaube von Natur eingepflanzt wäre, daß dieser Glaube seit unvordenklichen Zeiten sich erhalten hätte, wenn er nicht wahr wäre. (Ebenda S. 120.) Aristoteles findet im Menschen Göttliches, das ihm die thätige Vernunft ist, die er von der leidenden, die mit dem Körper entsteht und vergeht, unterscheidet.[1]) Er hat von ihm, dem Nus das berühmte Wort gesagt: „Es erübrigt nun, daß der Nus (Geist) allein (als Präexistierendes) wie zur Thür hereinkommt (in den Menschen) und allein etwas Göttliches ist."

Cicero, der annahm, daß alle Ueberzeugung auf einer inneren unmittelbaren Gewißheit, auf dem angebornen Wissen ruhe, lehrte, daß die Keime der Sittlichkeit und die Triebe, sittlich zu handeln, uns angeboren und daß der Glaube an eine Gottheit unmittelbar mit dem Bewußtsein gegeben seien.[2]) Auch die Chinesen lehren: Des Himmels Gesetz ist dem Menschen von Natur eingepflanzt.[3])

Unter den neueren Philosophen sind es besonders Descartes, Leibniz, J. H. Fichte, welche die Anschauung von angebornen Ideen teilen.

Zum Schluß seien noch zwei bedeutende evangelische Theologen unseres Jahrhunderts aufgeführt als Zeugen derselben Grundanschauung.

Dorner[4]) sagt: „Dazu kommt, daß in der menschlichen Seele Wahrheiten schlummern, die gar nicht blos aus den Sinnen abgeleitet werden können, welche, wie sie in uns erweckt sind, das Bewußtsein der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit unmittelbar mit sich führen und daher nicht blos aus einzelnen sinnlichen Erfahrungen kommen können. Dahin gehören die logischen, die mathematischen, aber auch ethischen und ästhetischen Gesetze, mit einem Wort, die sogenannten ewigen Wahrheiten."

Harles läßt sich in seiner Sittenlehre (S. 75) also vernehmen: „Die durch leibliche Zeugung fortgepflanzte Natürlichkeit verliert und verleugnet nie die leibliche Vaterschaft, das irdischleibliche

---

1) Zeller, Geschichte der griech. Philosophie II², 440.
2) Ebenda, III¹, 585.
3) Wuttke, Geschichte des Heidentums, II, 41.
4) Dorner, Christliche Glaubenslehre, I, 48.

Gepräge; aber ebensowenig verleugnet der durch Zeugung fortgepflanzte Geist seine göttliche Herkunft. Die Unmittelbarkeit schöpferischen Ursprungs aus Gott ist die dem Geiste besonders zukommende göttliche Substanz. Die Spuren dieses Ursprungs können verdunkelt, aber niemals ausgelöscht werden. Es steht Gott zum menschlichen Geiste in einem so markierten Verhältnis schöpferischer Vaterschaft, daß auch dem verwildertsten Kinde noch die Ahnung bleiben muß: „wir sind seines Geschlechts." Wir schließen diesen Abschnitt mit einem Sprüchwort der Tschi-Neger der Goldküste: „Niemand belehrt ein Kind über Gott", womit sie sagen wollen: daß ein Gott ist, weiß Jedermann, ohne daß man es ihm sagt; das ist eine jedem Kinde bewußte Sache.

Sehen wir nun noch, wie die heilige Schrift sich zu der vorliegenden Frage, ob nämlich Religion ein Wesensmerkmal des Menschen sei oder nicht, stellt. Die heilige Schrift betont mit allem Nachdruck, daß überhaupt alles geschöpfliche Leben von Gott stamme und darum auch von ihm abhänge. „Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, du nimmst weg ihren Odem, so verschwinden sie." (Ps. 104, 30. 29.)

Nun wird im Alten Testament für das Geistige im allgemeinen Sinne und im Gegensatz zum Leib, Geist und Seele nebeneinander gebraucht; doch kann auch ein bestimmter Unterschied im Gebrauch der beiden Wörter bemerkt werden. Zwar wird das Sterben als ein Aufgeben des Geistes und auch als ein Drangeben der Seele bezeichnet. Jedoch gewisse Prädikate kommen nur bei dem einen vor, wieder andere bei dem andern. Es heißt nie: der Geist stirbt, der Geist wird getötet oder der Geist geht zu Grunde; nie, der Geist sündigt. Wohl aber stehen diese Aussagen bei der Seele. (Vgl. Röm. 16, 4. 4 Mose 31, 19. Matth. 10, 28.) Es könnte nicht heißen Matth. 20, 28, seinen Geist als Lösegeld geben, anstatt seine Seele, denn die Seele ist das Personalprinzip des Menschen. Daß aber eine bestimmte Grenze zwischen Seele und Leib zu ziehen ist, ersehen wir aus einigen Stellen des Neuen Testaments. So Thess. 5, 23 (Euer Geist ganz samt Seele und Leib) Hebr. 4, 12 (bis zur Scheidung von Seele und Geist). Nach biblischem Sprachgebrauch [1]) ist

---

1) Vgl. Cremer, Bibl. Wörterbuch, V. Aufl. 757.

Geist (Pneuma) das göttliche Lebensprinzip in dem Sinne einer ihm eigentümlichen Gottbezogenheit und sittlichen Bestimmtheit des Lebens. Das wird begründet durch Sprüche, wie Joh. 4, 23. Röm. 1, 9. 2 Tim. 1, 3, in welch letzteren Stelle Gewissen eben nichts anders ist, als die durch den Geist bewirkte oder verursachte sittliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. (Vgl. 1 Cor. 14, 14.) So ist die Wiederherstellung eines guten Gewissens (1 Petri 3, 21) die innere Erfahrung einer Versetzung in ein neues Lebensprinzip, welches sich zunächst als das ernsteste Streben kundgiebt, alles als sündig Erkannte zu verabscheuen und alles als recht Erkannte mit Eifer zu üben.[1]) Mit dieser im Geist des Menschen gesetzten Beziehung zu Gott aber ist auch durch die heilige Schrift ein ursprünglich Religiöses und Sittliches im Menschen angenommen. Deutlich ist sodann dieser Gedanke in anderer Weise und im Anschluß an einen ahnungsvollen Ausspruch eines heidnischen Dichters ausgesprochen von Paulus in Athen, daß wir nämlich Gottes Geschlecht seien (Apostelgeschichte 17, 28. 29). Darin ist doch eine teilweise Herkunft des Menschen von Gott selbst enthalten, jedenfalls auch ein Hinweis auf eine unmittelbar zu Gott gesetzte Beziehung. (Vgl. Hebr. 12, 9.)

---

1) Vgl. Rud. Hofmann, die Lehre vom Gewissen, S. 206.

VII.

Frage nach der Urreligion.

Eignet dem Menschen die Gottesidee als Wesensmerkmal, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, so zeugt sie, wie überhaupt sein geistiges Leben, davon, daß der Mensch durch einen besonderen Schöpferakt Gottes geworden ist. Daraus folgt aber auch seine ursprüngliche Sündlosigkeit; denn einen Menschen mit sündigem Habitus hat Gott nicht geschaffen. Die Geschichte läßt uns freilich über das erste Dasein, über die Urgeschichte der Menschheit im Stich. Der Genesisbericht hat als Geschichte vor dem Forum der kritischen Wissenschaft wenig Kredit. Wir lassen ihn darum beiseite. Bei der Frage nach der Urreligion müssen wir erstlich uns an etwa in der Geschichte der Religionen uns entgegentretende unleugbare Allgemeinsymptome halten. So, ob ein Sinken oder Steigen des Religionsstandes anzunehmen ist. Sodann wird das Material der den verschiedensten Völkern geläufigen Sagen insofern zu beachten sein, als darin gleichsam unbewußt aus den Tiefen des menschlichen Geistes irgendwie ein unser Gebiet beleuchtendes Licht gegeben wird. Und endlich wird der Stellung der Frage zur Psychologie alle Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen. Wir werden uns aber bescheiden müssen, daß wir trotzdem nicht zu wissenschaftlich völlig sicheren Ergebnissen gelangen; vielmehr werden wir genötigt sein, uns zu und dann auf dem unsicheren Boden von Schlüssen zu bewegen. Doch werden diese Ergebnisse nach allen Seiten betrachtet, gegenüber anderen Erklärungsversuchen, die sich in reichem Maße auch auf bloße Schlüsse basieren, die höhere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen.

Es liegt eine gewisse Wahrheit in dem, was Göthe ausspricht: „Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen.“ Den-

noch müssen wir uns vor einem naheliegenden Irrtume bei der Erforschung der Religion hüten, vor der Annahme nämlich, als ob Kultur und Religion engverbundene, etwa nach gleichen Gesetzen verlaufende Erscheinungen seien. Die Gesetze des Denkens, wie sie in der Kultur zur Anwendung kommen, sind andere, als die Gesetze religiöser Begeisterung und Hingebung an den Willen einer übersinnlichen Macht. Erfindungen auf den rein natürlichen Gebieten des Wissens sind möglich ohne tiefere sittliche religiöse Grundlage; umgekehrt kommt häufig die herrlichste sittliche Hingebung da vor, wo man kaum des elementarsten Wissens mächtig geworden ist. Wir müssen uns darum gewöhnen, Kultur und Religion säuberlich auseinander zu halten und sie nicht als zwei koordinierte Größen anzusehen.

Eine Thatsache vor allem tritt uns beim Ueberblick von 4000 Jahren entgegen, die nämlich, daß, so weit unsere Völkerkunde reicht, nie eine Aufwärtsentwickelung in der Religion, wohl aber überall eine Abwärtsentwickelung stattgefunden hat. „Ein Herabsinken aus dem geistigen Gottesbewußtsein in das sinnlich-natürliche ist oft vorgekommen und kommt noch vor; daß hingegen aus diesem in spontaner und zugleich volkstümlich lebenskräftiger Weise ein Fortschritt nach oben stattgefunden hätte, ist ohne Beispiel."[1]) Wollte man die Chinesen Laotse und Kongtse als religiöse Reformatoren zu Besserem aufführen, so ist ja bekannt, daß des ersteren Einfluß doch nur ein geringer und durchaus kein reformatorischer war, daß ferner Kongtse von manchen Neueren eher als ein Religionsverderber angesehen wurde. Buddha's atheistisches System aber wird Niemand als einen Fortschritt in der Religion ansehen.

Auch Max Müller spricht sich in ähnlichem Sinne aus: „In gewissem Sinne kann man wohl die Geschichte der meisten Religionen eine Geschichte ihres langsamen Verfalls von ihrer ursprünglichen Reinheit nennen. Niemand würde zu behaupten wagen, daß Religion stets mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung Schritt hält. Sehen wir nicht in Abraham einen einfachen Nomaden, vollkommen überzeugt von der Notwendigkeit der Einheit Gottes, während Salomo, berühmt unter den Königen der Erde, hohe Plätze

1) Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, I. 521.

für Kamos und Moloch baute.[1]) Die Hindus, die vor mehreren 1000 Jahren die schwindelnden Höhen der Philosophie erreicht hatten, sind jetzt an vielen Orten zu einer entwürdigenden Verehrung von Kühen und Affen herabgesunken." [2]) Wenn wir auch im Allgemeinen wahrnehmen, daß wo zeitweise ein religiöser Aufschwung stattfindet, davon das ganze Geistesleben und damit also auch die Kultur einen neuen Impuls bekommt, so bewegen sich doch Kultur und Religion nicht durchaus in parallelen Geleisen nebeneinander. Es wird diese Behauptung durch die Geschichte der meisten uns bekannten Völker bestätigt.

Da ist nun vor allem die Thatsache bemerkenswert, daß wir, je höher wir in das Altertum bei den ältesten Kulturvölkern forschen, desto gewisser Spuren einer einheitlichen Gottheit finden. Am Euphrat und Tigris vorgenommene Aufgrabungen, deren Funde bis fast 3000 Jahre v. Chr. zurückgehen, haben dargethan, daß „der Eingott dem gesamten semitischen Volk nicht aus dem Gedächtniß verschwunden war."

Baethgen sagt:[3]) Auch innerhalb der scheinbar regellosen Vielheit der Götter bei den Semiten ist ein Streben nach Einheit bemerkbar. Sodann läßt sich nachweisen, daß die zahllosen Göttergestalten durchaus nicht alle gleich ursprünglich sind, daß ihre Zahl in fortwährendem Zunehmen ist und daß demnach die ursprünglichen Verhältnisse viel einfacher gewesen sein müssen. Hiefür ein Beweis ist Ilu, der, wie wir früher gesehen haben, ein appellativum ist und einfach Gott heißt. Ilu wird nun nicht mehr von ul = stark abgeleitet, sondern von al = hinstrecken, hinreichen nach. So wäre das semitische Wort für Gott der, „welchem man nachstrebt oder das Ziel aller Menschensehnsucht und alles Menschenstrebens." Wenn wir auch letztere Bedeutung für wissenschaftlich nicht unanfechtbar halten, so müssen wir doch zugestehen, daß der Ilu (Gott) in seinem appelativischen Charakter auf ein sehr hohes Alter hinweist, wie auch Baethgen annimmt. Können wir nun zwar nicht einen ursprünglichen Monotheismus bei den Semiten nachweisen, so deuten die

---

1) 2 Kön. 23, 11. 1 Kön. 11.
2) M. Müller, Ursprung und Entwickelung der Religion, S. 74.
3) Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 254.

gründlichen Untersuchungen Baethgens doch hier auf einen allmählichen religiösen Verfall aus einfacheren, wenigstens annähernd monotheistischen Verhältnissen hin.

Für Egypten, das wie kein anderes Volk, die Chinesen ausgenommen, einen stabilen Charakter in Kultur und Religion an den Tag legt, trat Vicomte de Rougé,[1]) ein berühmter Egyptologe, mit aller Energie für eine auf's stärkste ausgesprochene Gott-Einheit unter den ältesten Dynastien ein. „Gott ist der Eine, alleinige, einzige, keine andern sind neben ihm. Er hat Alles gemacht, und Er allein ist nicht gemacht worden.“ [2]) Diesem Ausspruch wird neuerdings insofern widersprochen, als darauf hingewiesen wird, daß man unterscheiden müsse zwischen einer esoterischen Religion der Priester, die mehr monotheistisch und auch pantheistisch war, und einer exoterischen des Volkes, die polytheistisch war. Immerhin darf so viel gesagt werden, daß von keinem ernsthaften Forscher geleugnet wird, daß in dem hohen Altertum bei den Egyptern der Monotheismus in seinen Grundzügen bekannt war. Einzelne neuere Forscher, wie Pierret [3]) und wie de Rougé, nehmen einen Urmonotheismus an, aus dem erst der Polytheismus hervorgegangen sei. Mit vielen Stellen aus alten Texten belegte letzterer die Einzigkeit, Unendlichkeit und Ewigkeit dieses schöpferischen Gottes. Nach ihm ist der Polytheismus so entstanden, daß einzelne Funktionen dieses höchsten Gottes zu eben so vielen Göttern wurden.

Ein anderer Egyptologe Le Page Renouf[4]) macht darauf aufmerksam, daß der Prinz Ptahhotep aus der V. Dynastie 2900 v. Chr. für Gott in seinen Lebensregeln den Namen Nutar gebraucht. Nutar ist aber, wie der semitische Ilu, kein nomen proprium, sondern ein appellativum und bedeutet nach Anderen „der Sichselberneuernde,“ „der ewig Junge.“ So viel steht doch wohl fest, daß im Laufe der Zeit in Egypten die Götterliste sich vervielfachte, und daß das egyptische Heidentum zur Zeit eines Philo, eines Clemens

1) Etude sur le rituel funéraire 1860.

2) Text aus dem Totenbuch.

3) Pierret. Essai sur la mythologie égyptienne 1879.

4) Le Page Renouf. Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the religion of ancient Egypt. 1879.

und Origenes doch auf einer ungleich tieferen Stufe stand, als 2—3000 Jahre zuvor, daß also mindestens so viel als sicher gelten darf, daß diese Religion sich aus einfacheren und darum richtigeren Anschauungen zu mannigfaltigen und willkürlich erdachten Formen und Gestalten herabentwickelt hat.

Auch bei den Völkern auf der Hochebene des alten Persien tritt uns die unzweifelhafte Thatsache eines Religionsverfalles entgegen. „Es ist keine Frage mehr, daß die Religion Zarathustra's an schlichter Größe weit über dem späteren Parsismus steht.“ 1)

Die griech. Mythologieen hat Welker 2) besonders durchforscht und sie nach ihren früheren und späteren Bestandteilen untersucht. Auch er ist geneigt, als die ursprünglichen Religionselemente solche von monotheistischen Anschauungen anzunehmen. Namentlich weist er darauf hin, daß bei den ältesten und edelsten Stämmen auf griechischem Boden von Anfang an Zeus verehrt worden sei. Dieser Zeus habe Eigenschaften, die ihn dem Gotte des A. T. ähnlich mache. „Der Polytheismus,“ sagt Welker, „war auch bei den Griechen ein Gegenstreben gegen den Monotheismus, der aber durch Homer überwunden wurde.“

„Die Erkenntnisse,“ sagt Welker, „laufen nicht blos in aufsteigender oder niedersteigender Linie; sondern nebeneinander steht in jeder Zeit eine höhere und eine niedere Ansicht, nur natürlich sehr ungleich verteilt in verschiedenen Zeiten. Bei den Griechen, sowie bei den andern Kulturvölkern ist jederzeit eine höhere Lehre gewesen; aber die volksmäßig herabgezogene bildlich materialistische hat das Uebergewicht häufig so erlangt, daß das Abgebildete mit dem Urgrund verwechselt worden ist.“ Einen monotheistischen Trieb im griechischen Polytheismus nehmen sämtliche Kenner dieses Gebietes: Preller, Nägelsbach, O. Müller und Welker an. Die ganze griech. Geschichte überschauend, müssen wir auch da eine Abwärts- und nimmermehr eine Aufwärtsentwickelung in der Religion konstatieren. Wie war doch zur Zeit Christi und darnach die Religion zum absurdesten Aberglauben herabgesunken? Und wie hatte sie jeden sittlich hebenden Einfluß auf das Volk längst verloren.

1) Furrer. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz. 1885, 118.
2) Welker. Die griech. Götterlehre, 3 Bände.

Ueber den Verfall der indischen Religion haben wir bereits ein Zeugnis von M. Müller vernommen. So viel ist jedenfalls gewiß, daß in den ältesten Zeiten wenigere und lichtere Götter verehrt wurden, als später. Varuna wurde damals noch um geistige Güter angerufen und trug gegenüber den späteren Luft- und Erdgöttern einen erhabeneren, geistigeren Charakter an sich.

In China herrschte seit uralten Zeiten eine Art Monotheismus, der als die erhabenere Form der Religion neben niederen Formen des Animismus im Volke fortbestand. Wer das hohe Alter des einzigartigen Tempels ohne Götzenbild in Peking bedenkt, die Kultformen desselben, insonderheit das jährliche Brandopfer, aufmerksam beachtet, der muß sich sagen: Dieser ganze Kultus kann nicht späteren Ursprungs sein; er muß ins höchste Altertum zurückreichen, und die ihn eingeführt haben, müssen eine ungleich höhere und reinere Vorstellung von der Gottheit gehabt haben, als dies heute selbst bei den gelehrten Mandarinen Chinas der Fall ist. So haben denn namhafte Forscher, wie Dr. Legge, Faber, der alten chinesischen Religion einen monotheistischen Charakter zugeschrieben und haben, wie viele Missionare, den Chinesengott Schangti mit dem biblischen Gottesnamen El oder Elohim identifiziert.

Und wie verhält es sich mit den jetzt auf niederer Stufe, quasi des Barbarismus stehen gebliebenen Naturvölkern? Einige Religionsphilosophen meinen, den Ursprung der Religion bei solchen Völkern am besten studieren zu können. Hier sind ihrer Voraussetzung nach die ersten in der Entstehung begriffenen religiösen Aeußerungen zu beobachten. Hiegegen wendet Chantépie de la Saussaye [1]) mit Recht ein, daß wir bei unserem Nachdenken über die Ursprünge der Religion den ganzen Menschen und die ganze Menschheit in ihrem Entwickelungsgange ins Auge zu fassen, also auch auf das Kindesalter und auf die Naturvölker unsere Aufmerksamkeit zu richten haben; aber die Meinung, daß ausschließlich oder vorwiegend das Kind und der Wilde die Züge des ersten Menschen reproduzieren, sei abzuweisen. „Es ist merkwürdig," fügt Chantépie hinzu, „wie verschieden der Eindruck ist, den das Leben der Wilden auf verschiedene Beobachter gemacht hat. Viele, wie

1) Chantépie de la Saussaye; Religionsgeschichte I. 25.

z. B. Gerland, finden bei den Wilden deutliche Spuren früherer Bildung. Andere sehen in diesen Stämmen nur Haufen von noch halb in der Tierheit befangenen Menschen." Was die Kultur solcher Stämme betrifft, so steht hier Autorität gegen Autorität. Alex. v. Humboldt, der die Geschichte der Menschenfresser studierte, kam zu dem Resultat, daß die Wilden nicht ursprüngliche, sondern entartete Menschen seien. Und der Sprachforscher Max Müller hebt hervor, daß die Grammatik wilder Völker Zeugnis davon ablege, daß sie früher auf einer höheren Stufe geistiger Entwickelung gestanden haben, um solche grammatische Unterschiede zu bezeichnen.[1]) Was diese Forscher in der Kultur bemerkt haben, das finden wir auf dem Gebiet der Religion, nämlich Anzeichen einer einstigen höheren Stufe. So ist der Anthropologe Waitz[2]) genötiget, zu bekennen: „Bei tieferem Eindringen kommt man zu dem überraschenden Resultat, daß mehrere Negerstämme (es sind deren sehr viele), bei denen sich ein Einfluß höher stehender Völker bis jetzt noch nicht nachweisen läßt, in der Ausbildung ihrer religiösen Vorstellungen viel weiter vorgeschritten sind als andere Naturvölker, soweit, daß wir sie, wenn nicht Monotheisten nennen, doch von ihnen behaupten dürfen, daß sie auf der Grenze des Monotheismus stehen."

Es wird von einem Philologen (Christaller, Miss.) darauf hingewiesen, daß der Name Nyongmo, Nyame als Apellativum für den höchsten Gott in etwa 30 zum Teil weit auseinander wohnenden Stämmen in Afrika vorkomme. Das weist auf eine viel frühere Zeit hin, wo der Urstamm dieser Völkerschaften diesen höchsten Gott kannte. Dagegen ist der Wongdienst (Fetischdienst) durchaus nicht in allen den Völkerschaften, wo Nyongmo oder Nyame bekannt ist, verbreitet, also viel jüngeren Datums. Der Name dieses Gottes, von dem die Neger wissen, daß er ewig, allwissend, allmächtig, gerecht ist, und daß er Himmel und Erde erschaffen, hat weder in der Tschi- noch Ga-Sprache eine Pluralbildung. Beweis dafür, daß die Neger ihn als einzigartiges Wesen auffaßten. Aus der sprachlichen Uebereinstimmung von Nyame, wie auch aus der monotheistischen

---

1) Steude, ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, S. 29.

2) Waitz, Anthropologie, II. 167.

Auffassung, wie sie sich dem Bewußtsein der Neger eingegraben hat, ist doch hier nicht auf einen spekulativen Fund späterer Zeiten, sondern auf ein Erbteil aus uralter Zeit zu schließen.[1]) Auch von verschiedenen zur mongolischen Rasse gehörigen Stämmen wird berichtet, daß sie an einen höchsten Gott Tengere, der im Himmel wohnt, glauben.[2]) Von zahlreichen Stämmen Afrikas hat auch Waitz nachgewiesen, daß sie an ein höchstes Wesen glauben, dem sie die Schöpfung zuschreiben und in wichtigen Angelegenheiten auch Verehrung darbringen. Qutrefages sagt: „Die Australier kennen ein gutes Prinzip, das in den verschiedenen Gegenden die Namen Rojan, Motogon, Pupperimbul führt, das sie bald als eine Art Riese, bald als einen Geist schildern. Er brauchte nur zu rufen: Erde erscheine! Wasser erscheine! Er blies und alles was vorhanden ist, war erschaffen. Qutrefages betont, daß es eine großartige Vorstellung sei, daß ein mächtiges Wesen durch ein bloßes Wort, durch ein einfaches Blasen zum Schöpfer werde.[3])

Wenn wir nun auch nach den hier angeführten Thatsachen aus der Geschichte der verschiedensten Religionen nicht mit Evidenz einen Urmonotheismus zu beweisen vermögen, so stellen sie doch unwidersprechlich den Satz fest, daß im Allgemeinen nirgends eine Aufwärts-, wohl aber eine Abwärtsentwickelung stattgefunden hat.

Eine merkwüdige Bestätigung dieser geschichtlichen Wahrnehmung finden wir in den Sagen von einem goldenen Zeitalter, wie wir sie bei den verschiedensten Völkern vorfinden. Die Sagen sind auf zweierlei Ursprung zurückzuführen, entweder auf einen geschichtlichen Kern, der durch die dichtende Phantasie mit anderen geschichtlichen Erinnerungen zu einem das jetzige irdisch-natürliche Maß von Kräften überschreitenden Ganzen ausgebildet worden ist, oder aus einem Bedürfnis des menschlichen Herzens, dieses Leben im Kampfe mit den täglichen Mühen, durch ein reines Idealbild zu verklären und über den Staub der Erde zu erheben. Aber selbst so liegt der Sage irgendwelche geschichtliche Anschauung zu Grunde. So wenn sich um das Haupt eines Kaisers in allerlei Erzählungen ein Glorien-

---

1) Vrgl. Bohner. Ist der Fetischismus die ursprüngliche Religion der Neger?
2) Siehe Chantépie de la Saussaye I. 210.
3) Vrgl. Steude. Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft, 16.

schein legt. Die Verehrung des Volkes, das solche edle Züge an ihm wahrgenommen, steigert dichtend sie zur idealen Reinheit, um das, was es als Ideal eines Regenten sich denkt, verwirklicht und in concreto zu schauen. Es ist ein Merkmal der Sage, daß sie es weniger mit Relativitäten zu thun hat, als mit im Guten oder Bösen ausgebildeten, so zu sagen absoluten Größen. Wenn sich nun aber im Inhalt der Sage bei verschiedenen Völkern der gleiche Kern erkennen läßt, so wird man mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen dürfen, daß in diesem eine gemeinschaftliche geschichtliche Thatsache enthalten sei, auch wenn wir anderweitig diese Thatsache nicht mehr festzustellen oder zu kontrollieren vermögen. Finden wir z. B. bei den verschiedensten Völkern die Sage einer großen Flut, und mag der Verlauf derselben noch so sehr mythologisiert und die Einzelheiten noch so verschieden sein, so wird doch der Kern: „es war einst eine Flut“, seine geschichtliche Richtigkeit haben.

So wird es sich auch mit den Sagen von einem goldenen Zeitalter verhalten. Die verschiedensten Völker reden von einem solchen. So die Griechen. Ihrer einer, Hesiod (im 8. Jahrhundert vor Christus) unterscheidet in seinem Buche: „Werke und Tage“ das goldene Zeitalter, eine Art paradiesischen Zustand. „Zuerst“ heißt es da (Vers 109—128) „schufen die unsterblichen Olympbewohner ein g o l d e n e s G e s c h l e c h t der vielfach redenden Menschen. Wie die Götter lebten sie, ohne Betrübnis, fern von Mühen und Arbeit, und noch nicht war das furchtbare Greisenalter! Immer gleich an Händen und Füßen ergötzten sie sich am Mahle, frei von allem Uebel. Sie starben, als hätte sie bloß der Schlaf übermannt. Nur Herrliches hatten sie damals. Freiwillig und neidlos brachte die fruchttragende Flur reichliche Früchte hervor.“

Das silberne Zeitalter ist das zweite: Es lebten die Menschen noch lange, aber ohne rechte Verehrung der Götter. Ihm, dem silbernen, folgte das eherne, das Zeitalter der Riesen und Heroen, und endlich das eiserne mit der Herrschaft der Sünde und Gewaltthat.

Die Hindus wissen von einem Kritajuga, einem Zeitalter, von dem sie erzählen, daß in demselben die Pflicht treulich erfüllt und alles gethan wurde und nichts zu thun übrig blieb; da die Erde ihre Früchte auf den bloßen Wunsch der Menschen hervorbrachte, da diese keine Beschwerde des Alters fühlten, und wo alle

nur eine Gottheit anbeteten, eine Regel, einen Brauch hatten, und wo die höchste Glückseligkeit herrschte. Nach dem Kritajuga kam das Tretajuga, wo die Gerechtigkeit um ein Viertel abnahm und wo die Götter entstanden. Nun folgte das Dvâpara-juga geringeren Charakters mit Unglücksfällen, Sünden und endlich das Kali-juga, unser jetziges, das Zeitalter der Finsternis.

Auch die Angehörigen der Parsireligion wissen aus ihrem Zend-Avesta von einem glücklichen paradiesischen Zeitalter unter Jamshid, der 700 Jahre regiert haben soll und dessen Ländereien voll glücklicher Völker waren. Von ihnen wird erzählt, daß, so lange sie in Ahura mazda den Geber von allem erkannten, ihr Zustand der herrlichste war. Sie waren für den Himmel bestimmt und hatten auf Erden alles, was sie bedurften. Demut und Gehorsam verband sie mit Gott und gegenseitige Liebe mit einander. Dann erst wurden durch Einwirkungen des bösen Gottes Angromanju die ersten Menschen böse. Dieser setzte verschiedene Uebel in das reine himmlische Land: den Winter, die Insekten u. a.

Bei den Chinesen redet man von drei goldenen Zeitaltern, in deren erstem jeder Regent 18,000 Jahre regierte.

François Lenormant erklärt die Ueberlieferung eines paradiesischen Ursitzes der Menschheit und dessen Verlust durch die Sünde der ersten Menschen für ein uraltes den Semiten und Ariern gemeinsames, aus der Zeit ihrer Ureinheit herrührendes Sagengut. Diese Völker tragen demnach das Bewußtsein in sich, im Verlauf einer von ihnen unmeßbaren Zeit von einer höheren Stufe der Frömmigkeit und des Glückes herabgekommen zu sein. Für bedeutungslos wird man daher diese Sage nicht ansehen können, ebenso wenig wird man sie nur für ein zufälliges Spiel der Volksphantasie ausgeben wollen.

Verschiedene Religionsphilosophen haben bis in die neueste Zeit mit Nachdruck die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Religion im Laufe der Urzeit von reinen Anfängen zu niederen Formen herabgesunken ist. So spricht sich Fr. Creuzer[1]) folgendermaßen aus: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und

1) Fr. Creuzer. Symbolik u. Mythologie d. alt. Völker. 4. Bd. 2. Ausg. 1. Teil. Seite 2.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Erkenntnis eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten." Ein andermal vergleicht er seine Ansicht von den mythologischen Religionen mit den Planeten Pallas, Ceres, Vesta als den auseinandergefahrenen Teilen eines Urplaneten, indem jene auseinandergegangene Splitter einer reineren Urreligion, des Monotheismus, gewesen seien.[1]) Der Philosoph Joh. Lotze[2]) spricht sich darüber in einer sehr bemerkenswerten Weise aus: „Nicht umsonst haben verschiedene Zeiten und Völker mit Andacht und Sehnsucht die Vorstellungen von einem Abfall aus besserem Dasein, von dem geschichtlichen Leben als einer Buße und von einer versöhnenden Rückkehr am Ende der Dinge ausgebildet. Sie haben dadurch bezeugt, daß dem Geiste, wenn er sein eigenes Sein und Wesen nicht über den Analogien des ungeistigen Daseins vergißt, noch ganz anderes glaublich ist, als jener Fortschritt, der nichts Verlorenes zu beklagen hat, sondern alles eigenhändig erst hervorzubringen beschäftigt ist."

Solche uralte Erinnerungen setzten sich im Geiste der Völker immer neu fest und pflanzten sich in immer neuer Frische fort. Ueberall empfanden die Menschen in den höheren Momenten ihres Lebens ein Hochgefühl von edler Herkunft, von ursprünglicher, über das gegenwärtige verkümmerte Maß weit hinausgehender Kraft, von einstiger nur in schwachem Nachschimmer noch vorhandener Herrlichkeit des Geistes. So hatte das allgemein menschliche Bewußtsein seinen Anteil an diesen Sagen, nicht im Sinne von bloß erdichteten Phantasien, sondern von tief aus dem Wesen des Geistes geschöpften Wahrheiten und zugleich geschichtlichen Erinnerungen. Beides schließt sich nicht aus, vielmehr setzt eines das andere voraus. „Die Wahrheit", sagt ein indischer Philosoph, „soll ursprünglich in den Menschen gelegt, aber allmählich eingeschläfert und vergessen sein."[3])

Ein negativer Grund mag hier wesentlich mitwirken, daß wir nämlich eine tiefe Empfindung davon haben, nicht das zu sein, was

---

1) Schelling. Philosophie der Mythologie I. S. 137. 38.
2) Joh. Lotze. Microkosmus III. 56.
3) Humboldt, Kosmos, II. S. 147.

wir sein sollten, mit einem Wort, in einem eigentlich heruntergekommenen Zustand uns zu befinden. „Wir sind eine aus dem Geleise gekommene Natur", klagte der große englische Dichter Byron.

Pascal[1]) spricht diese Wahrheit in folgenden Worten aus: „Nun denn, wenn der Mensch niemals verderbt worden wäre, so würde er in seiner Unschuld sich der Wahrheit sowohl als der Glückseligkeit mit Sicherheit erfreuen. Und wenn der Mensch niemals anders als verderbt gewesen wäre, so hätte er weder von der Wahrheit noch von der Seligkeit eine Idee. Aber unglücklich, wie wir sind, kommt das noch hinzu, daß wir außerdem, daß wir keine Größe in unserer Existenz haben, wir die Idee des Glückes in uns tragen, ohne dazu gelangen zu können. Wir ahnen ein Bild der Wahrheit und besitzen blos die Lüge; wir sind unfähig, durchaus nicht zu wissen und sicher zu wissen, so sehr ist es offenbar, daß wir auf einer Vollkommenheitsstufe gewesen, aus welcher wir einen Fall gethan haben." Pascal will hier sagen, daß das Gefühl unseres Elends, die Erfahrung unserer inneren Disharmonie uns zurückweist auf einen früheren harmonischen und glücklichen Zustand. Es mag hier noch ein weiteres Zeugnis von dem christlichen Philosophen Ernst Naville folgen,[2]) das einen ähnlichen Gedanken in etwas anderer Form ausdrückt. Es lautet: „Jedesmal, wenn ein neues Individuum auftritt, das aus dem Leben der Menschheit hervorgeht, wird ihm das wahre Ziel der Freiheit im Gewissen gezeigt. Der goldene Traum lebt wieder auf, das himmlische Eden wird von ferne geschaut. Das ist der Gottesmensch, die gute Natur, die ursprüngliche Beschaffenheit der Seele, die am Anfange ihres Lebens zutage kommt. Die „andere Natur", die böse, ist der natürliche Mensch, ist die traurige Schöpfung des Geschöpfes, das Resultat des gemeinsamen Falles."

Das Ende weist auf den Anfang hin. Wenn Kant eine Wiedergeburt zur Erreichung des Vollkommenheitszieles als notwendig erklärt, so liegt in diesem Ausdruck selbst der Gedanke einer Wiederherstellung in ein ursprüngliches Verhältnis, und eben das,

1) Pascal. Pensées, Fragments et Lettres II, 104.

2) Ernst Naville. Das Böse, S. 165.

was von jener ersten, ursprünglichen Daseinsform im Menschen noch vorhanden ist, sind die Punkte, an welche die Wiedergeburt oder totale Erneuerung anknüpfen muß.

Hat so das natürlich menschliche Bewußtsein schon ein Ahnen von einem Fall und ein Sehnen nach einem verlorenen paradiesischen Zustand, so hat das christliche Bewußtsein vollends ein wieder lebendig gewordenes Wissen von solchem Falle, sowie von einer Restitution in den ursprünglichen Stand, von der Gemeinschaft mit Gott. Die ganze christliche Kirche giebt davon Zeugnis, und es hat darüber zwischen den großen Kirchenparteien nie eine abweichende Anschauung geherrscht.

Wir sind angesichts dieser guten, wenn auch, wie wir zugestehen wollen, wissenschaftlich nicht zwingenden Gründen der Ueberzeugung, daß jeder Versuch, die Religion von unten auf, etwa vom Animismus oder Fetischismus ausgehend zu erklären, durch die notwendigen Gedankensprünge und unmotivierten Behauptungen immer wieder in sich zusammenfallen muß, daß die Erklärung eines Abfalls der Menschheit aus einem sittlich und religiös reinen Zustande auch wissenschaftlich mehr leisten wird zum Verständnis der Frage: Woher die Religion?

Damit kehren wir wieder zu dem Eingangs dieses Kapitels ausgesprochenen Gedanken zurück, daß der erste Mensch in sündlosem Habitus aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist. Da erhebt sich nun die Frage, welcher Art war sein Geistesleben? wie war sein Gottes-, sein Selbst- und Weltbewußtsein beschaffen? Daß der erste Mensch etwa bewußtlos wie ein neugebornes Kind in die Welt gesetzt worden sei, ist nicht anzunehmen. Wie hätte er, der unendlich hilfloser ist, als die meisten neugeborenen Tiere, sich erhalten, sich selbst aufbringen sollen? Aber wir können auch nicht annehmen, daß das Bewußtsein der ersten Menschen ganz erfüllt gewesen sei von Gott, entzückt in Gott, in Gott versenkt.[1])

So wäre die Freiheit und die damit gegebene Eigenartigkeit des Menschen aufgehoben und das Selbstbewußtsein vom Gottesbewußtsein überflutet und zu einem vegetierenden Schattenleben verurteilt worden. Der Mensch wäre zu einem unfreiwillig ohne jeg-

---

1) Heman, Ursprung der Religion, S. 37.

lichen ethischen Zweck um Gott kreisenden Sateliten umgesetzt worden. Gewiß war der erste Gedanke des Urmenschen: „Ich bin von Gott", „ich bin Gottes", und erst der zweite Gedanke war: „ich bin ein Ich", ein Personwesen. Jenes sagte ihm sein Geist in unmißverstehbarer, in durch die Sünde nicht geschwächter Deutlichkeit; dieses mußte er sich sagen als Subjekt von jenem, als Besitzer seiner in abgeleitetem, nichts desto weniger aber in auf sich selbst bezogenem Sein und Wollen eigenster Art. In dieser freipersönlichen Art mußte aber das Gottesbewußtsein bei freier Hinneigung zu Gott und freiwillig bejahtem Abhängigkeitsgefühl von Gott mächtig auf Stärkung des Selbstbewußtseins rückwirken, denn hier empfand das Individuum den Adel seines Wesens, die Hoheit seiner Bestimmung. Aber auch das Selbstbewußtsein war ein sofort hinzutretendes, so daß der Mensch, in die Mitte gestellt zwischen Gott und die Welt, sogleich zu einer ethischen Aufgabe sich aufgefordert sah. Daß der Mensch sich dieser Welt gegenüber als Geisteswesen fühlte, das sich hier selbstthätig und in gewissem Sinne selbstherrlich seinen Lebenskreis schaffen und die Welt geistig verklären sollte, war ein starkes Moment für sein Selbstbewußtsein. Es kann darum auch nicht bei dem ersten Menschen ein Zusammenfließen seines Bewußtseins mit den Objekten der ihn umgebenden Welt stattgefunden haben, so daß ihm die Natur paradiesisch freund gewesen wäre, wie etwa dem Kindesbewußtsein alles freund ist, in dem es seine harmlosen Empfindungen auf die Umgebung überträgt und diese so, wie man gesagt hat, anthropopathisiert. An unserem eigenen Erleben können wir abnehmen, daß das mit einem starken Gottesbewußtsein ausgerüstete Geistesleben der ersten Menschen nicht so gewesen sein kann. Denn wann kommt uns der eigene ewige Wert und die eigene spezifisch erhabene Unterschiedenheit von allen Weltobjekten am klarsten zum Bewußtsein? Doch in jenen Stunden, wo das Gottesbewußtsein recht stark uns durchdringt. Da liegt die ganze Welt mit allem, was sie bietet, tief zu unsern Füßen, und an ein Zusammenfließen unseres Bewußtseins mit der Welt ist gar nicht zu denken. Und wiederum, wann empfinden wir ein wahrhaftes inneres Freisein, verbunden mit einem außerordentlich wohlthuenden Gefühl, als eben dann, wenn wir wie Kinder im Glauben an dem Willen und der Gnade unseres himmlischen Vaters hangen?

Es ist hier zu beachten, daß das Selbstbewußtsein bei dem ersten Menschen nicht nur ein Wissen von sich selbst und ein Wissen von Gott in sich trägt, sondern auch eine Tendenz zur Selbstbewahrung in der gottgegebenen Eigenart, die zu unterscheiden ist von Egoismus, und die ein verliehenes Recht und eine Pflicht involviert, sich so und nicht anders zu bewahren. Aber jeder Punkt dieser Freiheits- und Selbstbewußtseinslinien in den ersten Menschen trug die Bestimmung in sich, in einer spontanen Neigung zum Centrum des Lebens, zu Gott, sich zu entwickeln, d. h. überall die ursprüngliche Gottbezogenheit nun zur selbsteigenen That zu erheben. Dies konnte aber nur geschehen, wenn der Mensch nicht entzückt und nicht versenkt war in Gott. Dieses letztere müßte zu einem brütenden, der Welt völlig abgewandten Quietismus führen, während hier am eigenen Ich, wie an der Welt, ernste Lebensaufgaben zu erfüllen waren.

Die Religion der ersten Menschen war demnach eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Es liegt auch nahe, als wahrscheinlich zu halten, daß Gott direkt und sozusagen unmittelbar dem Menschen sich kundgab. Dies anzunehmen scheint die Sprache, die keine Wissenschaft bis heute zu erklären vermochte, schon zu erheischen.

VIII.

Die Entstehung des Heidentums.

Wenn wir in uns ein Bewußtsein von einem einstigen besseren, unseren innersten Forderungen entsprechenderen Zustand haben, so ist die Thatsache, daß wir eine gefallene Menschheit sind, ausnahmslos allen Menschen klar vor Augen. Was Geibel dem Tyrannen Tiberius in den Mund legt, tönt als bittere Klage millionenfach durch die Menschheit:

„Auch ich war jung einst, traut' auf meinen Stern,
Und glaubt' an Menschen, doch der Wahn der Jugend
Zerstob zu bald nur; und ins Innere lugend,
Verfault erfand ich alles Wesens Kern.
Da war kein Ding so hoch und bar der Rüge,
Der Wurm saß drin, aus jeder Großthat sahn
Der Selbstsucht Züge mich versteinernd an." [1])

Ja Selbstsucht war und ist die Grundsünde, durch die auch der Fall geschehen. Und wie ist das denkbar? Dies zu beantworten, müssen wir einen Blick auf das Wesen der Menschen überhaupt werfen. Der Mensch ist nicht nur Geist und Leib, sondern Geist, Seele und Leib, und das einigende Band der Trias ist die Seele. Sie ist das die Persönlichkeit konstitutive Element, und in dieser doppelten Beziehung zum Geist und zum Leib ist sie Natur und Geist, d. h. sie hat gewissermaßen zwei Facetten, eine innere dem Geist zugewandte und eine äußere dem Leibes- und Weltleben zugekehrte. Die Art des Zusammen- und Ineinanderseins von Geist, Seele und Leib bei jedem Individuum macht dessen von Gott gegebene Eigentümlichkeit aus, in welcher die religiösen wie sittlichen

---

1) Geibel, Gesammelte Werke, III. 100.

Impulse ihre dementsprechende Auswirkung erfahren. Darin besteht die Freiheit. Das Bewußtsein dieses hohen Gutes hat in unbewachter Stunde eine Ueberspannung erfahren. Das mußte kommen, wenn der Mensch als sittliches Wesen sich bewähren sollte. Denn die Natur- und Weltseite dieser Persönlichkeit enthielt ein neutrales, zur sittlichen Bewährung und Durchdringung gegebenes Gebiet, und in dem Momente, wo die Freiheit eine Art ungehöriges, selbstisches Hochgefühl erfuhr, konnte ein von außen kommender Windstoß, die Versuchung, ihn vermögen, dem Willen Gottes den eigenen Willen entgegenzusetzen. „Woher", sagt Augustin, „die Wegwendung von Gott, wenn nicht daher, weil der Mensch, dessen einziges Gut Gott ist, selbst sich sein Gott sein will, wie sich Gott selbst sein Gut ist?" Leben, Freiheit und Seligkeit will er aus der Abhängigkeit von Gott losreißen. Anstatt diese Güter als ein Kind in Abhängigkeit und freier Selbstbeschränkung ihrer uranfänglichen Bestimmung gemäß, in innigster Gemeinschaft mit Gott zu haben und zu bewahren, vermißt er sich, aus ihnen ein eigenes von Gott unabhängiges Machtgebiet zu schaffen, und so gleichsam Gott neben Gott zu werden. Damit ist seine zu Gott geordnete Stellung verrückt. Die Welt, die ihm zum Schauplatz einer auf Gott bezogenen Geistesarbeit gegeben war, wurde der Tummelplatz eines selbstsüchtigen Menschen. Das hatte für sein ganzes Geistesleben die wichtigsten Folgen: Für seinen Intellekt den Verlust der richtigen Wertung und Erkenntnis der Dinge, weil er sie nun unter der falschen Perspektive der Selbstherrlichkeit ansah; für sein Gefühl den Verlust der inneren Lebensharmonie und des Friedens mit Gott, indem aus der eingetretenen Unordnung seiner Triebe die innere Zerrissenheit ihm die direkte Frucht seines Falles vorzeigte; für seinen Willen endlich den Verlust der wahren Freiheit und Eintausch bitterster Knechtschaft unter seine nun ins Animalische heruntergesunkenen Triebe.

Wir haben in Kap. II., S. 18 gesehen, daß alles Erkennen eine ethische Seite hat, sowohl wie alles Denken und Handeln überhaupt. Keppler hat erklärt: „Auch die Wahrheit, daß die Erde von Antipoden umwohnt, ein Pünktchen im Weltall sei und unter den Gestirnen wandle, sei ihm heilig." Der Wille hat einen unverkennbaren Einfluß auf das Erkenntnisvermögen. Die Welt bietet unserm Wissenstriebe viele Seiten. Es hängt vom Willen ab, bei denjenigen

stehen zu bleiben, die man liebt, und andere unerwünschte zu ignorieren, oder aber ganz allein der Wahrheit inne zu werden. Der Wille, der von Gott nicht abhängig sein, ihn in der Welt nicht erkennen wollte, entzog dem Intellekt den richtigen Maßstab des Erkennens und unterschob ihm, mehr halbbewußt als bewußt, durch Täuschung eine unwahre Gestalt der Dinge. Göthe sagt einmal: Der Irrtum sei viel leichter zu erkennen, als die Wahrheit zu finden; jener liege auf der Oberfläche, diese ruhe in der Tiefe. So ist es nun, fügen wir bei; aber bei den ersten paradiesischen Menschen war es umgekehrt. Die Wahrheit lag ihnen nahe, ihrem Mund und ihrem Herzen, weil sie alles im richtigen Licht betrachteten. Der Irrtum ruhte dagegen wie eine dunkle Möglichkeit in der Tiefe. Nach dem Fall aber verschaffte ihm der Mensch Existenzrechte, und nun heftete er ihn gleichsam überall an die Dinge. Dieses waren die Wirkungen des Falles gegenüber der Welt.

In Bezug auf des Menschen Stellung zu Gott waren die Folgen noch viel schwerere. Das Gottesbewußtsein erlitt eine Schwächung. Es hatte anstatt eine centrale, nur noch eine periphērische Bedeutung. Der Wille Gottes galt ihm nicht mehr als sein heiliger einziger Kanon. Daß er ihm das jedoch gelten sollte, aber nicht mehr galt, das empfand der Mensch als Schuld, als einen Riß zwischen Gott und ihm. Das bisher in ihm waltende Kindschaftsgefühl ging ihm verloren, und die Schuld versetzte ihn in ein Verhältnis der Scheu und Furcht Gotte gegenüber. Damit entschwand ihm aber ein wichtiges Stück seines Gottesbegriffes, nämlich das der Vaterschaft und Gnade Gottes. Das war aber nicht nur eine subjektive menschliche Anschauung. Nein, das war das thatsächliche, gründlich veränderte Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Seine zarte widersprechende Empfindung gegen das Böse wurde durch seine verkehrte Willensrichtung abgestumpft. Die ethischen Forderungen wurden unter die Einflüsse selbstischer Lebenszwecke gestellt und liefen Gefahr, von selbstsüchtigen, sündigen Trieben verschlungen zu werden.

Nun beurteilte der Mensch auch das Böse weniger scharf und mit der Neigung, es mit Gründen der Naturnotwendigkeit zu entschuldigen. Unwillkürlich übertrug er, kraft dieses gesunkenen sittlichen Urteils und Standes, diesen Maßstab in der Weise auf Gott,

daß er annahm, dieser werde es auch nicht so genau nehmen. Damit verlor er aber eine zweite wichtige Eigenschaft seines Gottesbegriffes, nämlich die der Heiligkeit Gottes. Wir sehen hier die allgemein und überall beobachtete Thatsache, daß sittliche Verfehlung immer auch eine Verdunkelung oder Verzerrung der religiösen, resp. der Gottesbegriffe nach sich zieht. Diese Wahrheit muß durchaus festgehalten werden bei der Erforschung der Entstehung der heidnischen Religionen. Dieser im Innern des Menschen sich vollziehende Prozeß hängt ganz genau mit der Entwickelung der Sünde zusammen. Diese ist nicht atomistisch als eine Summe einzelner loser Punkte, sondern als eine dem ganzen Geistesleben ein bestimmtes Gepräge aufdrückende regierende Macht anzusehen. Wir bezeichnen diesen Habitus in einzelnen Fällen mit dem Wort: „Das sieht ihm gleich.“ Ebenso ist Gott kein Pfahl, von dem man sich beliebig entfernen, und dem man beliebig sich wieder nähern könnte. Er ist eine Macht, die richtend in verkehrten Sinn dahingeben, oder sich zurückziehen und den Menschen seiner natürlich-menschlichen Entwickelung ohne göttliche Lebenszwecke überlassen kann.

So kam der Mensch dazu, den Schwerpunkt seines Wesens auf die Seite des Natur- und Weltlebens zu legen und sich dementsprechend selbst als Naturwesen zu fassen. Das hatte für sein Selbstbewußtsein wichtige und verhängnisvolle Folgen. Wir haben gesehen, daß Religion zum Wesen des Menschen gehört. Dieser Satz enthält den Gedanken, daß die Idealität des Menschen auf der religiös-sittlichen Seite seines Personlebens liegt. Ein Verlust seiner eigentlichen Lebensideale, die sein Ichwesen erfüllten, beseligten und adelten, mußte die mit seinem ursprünglichen Adel gegebene und berechtigte Selbstachtung verringern, ihn seiner ursprünglichen Würde und Hoheit entleeren und ihm ein geschwächtes Bewußtsein seiner Persönlichkeit hinterlassen. Anstatt an das denkbar Höchste, Erhabenste, an Gott, ist sein Selbstbewußtsein an das denkbar Niedrigste, Nichtigste, an die Welt gebunden. An die Stelle der Gotteszwecke, wie Liebe zu Gott, Gemeinschaft mit Gott, haben sich in sein Bewußtsein Weltzwecke hereingeschoben, die nun, und das ist die Vergeltung für den Abfall von Gott, eine das Ich knechtende Stellung einnahmen. Das innere Gleichgewicht der Kräfte und die gleichmäßige Zweckbestimmtheit seines Willens machte

extremen Schwankungen, vernunftwidrigen, von blinden Trieben herrührenden Motiven Platz. Bald machte sein Wille sich geltend in brutaler Gewalt, bald versank er in völlige sklavische Leidentlichkeit und servile blinde Unterordnung. Daß dies geschehen im Verlaufe der Entwickelung, beweisen einmal die Despotie, die den persönlichen Wert mißachtende brutale Gewalt, in jetziger Zeit die Plutokratie, sodann die Sklaverei, die Stellung des Weibes, der Unterthanen, die Menschenopfer, neuerdings die Affendescendenzlehre rc. So ging der Persönlichkeitsbegriff dieser gefallenen Menschheit verloren. Was Wunder, daß sie auch denjenigen Gottes nicht festzuhalten und demnach auch keinen reinen, wirklich geistigen Gottesdienst fortgesetzt zu bethätigen im stande war.

Nun kommt aber noch ein anderes wichtiges in Betracht, nämlich die infolge des Falles veränderte Stellung Gottes zum Menschen. Gab es zwischen Gott und den ersten Menschen einen Verkehr, etwa wie ihn das erste Buch Mosis in seinen Theophanien uns schildert, so hörten, weil die Menschen durch ihre Verschuldung in eine gewisse Ferne von Gott gerückt waren, die direkten Kundgebungen Gottes allmählich auf, oder gehörten zu den seltenen Ausnahmen, und es blieben diejenigen durch Geschichte und Natur vermittelten noch übrig. Die Erinnerung aber: „Gott hat mit den Menschen geredet", „Gott hat sich ihnen einst bezeugt", „und dieser Gott ist der Eine wahre Gott", bildete sozusagen die erste und älteste biblische Geschichte. Diese Tradition allein konnte religiös angeregte Menschen zum Suchen und Anrufen dieses wahren und lebendigen Gottes veranlassen und ihnen auch ein direktes Bezeugen Gottes zu erleben geben. Die Art dieser Bezeugungen wird aber in den meisten Fällen als ein inneres Getroffenwerden von Geist zu Geist aufzufassen sein.

Damit hatte eben jene göttliche Bezeugung den außerordentlichen, auffallenden Charakter verloren und versteckte sich in die inneren Vorgänge des Bewußtseins, d. h. das Erlebnis ward individualisiert und konnte vor dem reflektierenden Verstand auch ein natürliches Gesicht annehmen, also angezweifelt oder überhaupt verwischt werden. Die heidnische Geschichte und Zeugnisse belehren uns, daß zwar Gott die Heiden ihre eigenen Wege habe gehen lassen, aber doch nicht so, daß er sich absolut unbezeugt an ihnen gelassen hätte. Plutarch z. B. lehrt neben dem natürlichen Ursprung aller

Dinge einen göttlichen Ursprung, von jenem verschiedenen Wesens. Wenn dieser selbe Heide die Freudigkeit des Herzens beschreibt, welche den wahrhaft Frommen in den Tempeln und bei religiösen Festen ergreife, führt er dieselbe zurück auf die besondere Gegenwart Gottes.[1]) Aehnliche Zeugnisse könnten manche angeführt werden. Der chinesische Philosoph Wangtsiau sagt über eine Stelle im Schuking betreffs des ausgearteten Kaisers Kiet der Hyadynastie: „In den täglichen Beschäftigungen des Lebens und bei den gewöhnlichsten Handlungen fühlen wir gleichsam einen Einfluß auf unseren Verstand und die Bewegungen unseres Herzens ausgeübt. Selbst die Thörichtesten sind nicht ohne solchen Lichtschimmer. Dies ist die Wirkung von Schangti, und es ist kein Platz, wo dies nicht gefühlt wird.“[2])

Ein derartiges, bei einzelnen nachdenkenden und frommen Heiden empfundenes göttliches Einwirken mag da und dort in stärkerem Grade vorgekommen sein. Der antike Supernaturalismus betrachtete auch eine hohe poetische Begabung, wie eine mächtige religiöse Begeisterung, als unmittelbar von den himmlischen Mächten verliehen.

Weitere Medien göttlicher Kundgebung waren Träume, wie uns solche höchst merkwürdige, sowohl die Heilige- als Profangeschichte berichtet.[3]) Die Natur und die Menschheitsgeschichte vermitteln ferner dem Menschen Eindrücke der Macht, Güte und Gerechtigkeit Gottes.

So sah sich der erste Mensch nach seiner Wegwendung von Gott auf einmal sozusagen allein in die Welt gestellt. Gott war zurückgetreten und verbarg sich gewissermaßen unter den Schleier eines Naturgeschehens, und nur der innerlich horchende, zart empfängliche Sinn vermochte im Gewirre der Weltstimmen und Welteindrücke die Stimme und den Eindruck Gottes heraus zu vernehmen. War dem Menschen die Gnade und Vaterschaft, die Heiligkeit und in etwas auch die Persönlichkeit Gottes entschwunden, oder doch unklar, zweifelhaft, verdunkelt worden, und bot ihm das Welt- und Naturgeschehen auch keine zuverlässigen und sicheren Wegleiter zu

---

1) Ritter, Geschichte der Philosophie, IV. 540.

2) Lechler, Manuskript über die Religion in China, Bog. 3.

3) Siehe 1 Mose 20, 6; Alexander d. Gr. vor Jerusalem.

Gott, so ist einleuchtend, daß der Gottesdienst matt, das religiöse Leben überhaupt reduziert und der sogenannte Monotheismus im Verlaufe der Zeit in seinem Wesen bedroht und geschwächt ward.

Damit ist nun allerdings die Trübung und Verdunkelung des ursprünglichen Gottesbewußtseins und demnach auch des ursprünglich reinen Monotheismus erklärt, nicht aber die Entstehung des Polytheismus des Naturdienstes, wie wir ihn bei den Heidenvölkern finden.

Wir befinden uns damit immer noch in einer Menschheitsentwickelung, die einheitlich in Sprache, in Religion, vielleicht auch in staatlicher Beziehung ist, während wir heute so viele Religionen haben, als es Völkerfamilien und Sprachen giebt. Max Müller fragt da, wo er seine Völker- und Spracheinteilung giebt: Was ist ein Ethnos? Was ist der wahre Entstehungsgrund eines Volkes? Er giebt die Antwort, die schon Schelling gegeben: Die wahren Elemente eines Volkes sind Sprache und Religion, wobei er der Religion *vor* der Sprache den Vorrang giebt. Was hatte also die ursprüngliche Menschheit bis zu ihrer Trennung in mehrere Völkerfamilien zusammengehalten? Antwort: Religion und Sprache. Sie hatte *eine* Religion und *eine* Sprache. Das waren die zwei Mächte, welche die Grundlage der Einheit der ältesten Menschheit bildeten. Wir haben demnach die Entstehung der verschiedenen Religionen mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen und demnach mit der Entstehung der Völkerfamilien zusammenzudenken. Ein solcher Moment im Leben der Menschheit muß ein tiefeinschneidender gewesen sein, vergleichbar mit einer gewaltigen Krisis, die auf dem physischen und geistigen Gebiete große Veränderungen herbeiführte. Daß zunächst im Innern des Menschen eine geistige Krisis vorgegangen, darauf weist die Trennung in Sprachen, denn eben diese ist in einer Grundverschiedenheit der Anschauungen, die zeitlich irgend wann einen Anfang genommen, begründet.

Schelling[1]) belehrt uns, daß nach gewissen Erfahrungen eine vollkommene, geistige Unbeweglichkeit auch gewisse physische Entwickelungen zurückhalte und daß umgekehrt eine große geistige Bewegung auch gewisse physische Entwickelungen und Abweichungen

1) Schelling, Philosophie der Mythologie, I. 100.

hervorrufe, wie denn ja mit der Mannigfaltigkeit geistiger Entwickelungen der Menschheit die Krankheiten sich vermehrt hätten. So komme es denn vor, daß wie im Leben des Einzelnen eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefgehenden geistigen Umwandlung bezeichne, auch neue, große, geistige Emanzipationen, in begleit von heftig auftretenden Krankheiten erscheinen. Solche Beispiele überliefert uns in der That die Geschichte. So hat sich nach Burckhardt[1]) nach der Pest vom Jahre 252 n. Chr. und den darauf folgenden Hungersnöten die römische Rasse verändert. Die große geistige Emanzipation jener Zeit waren wohl die durchs Christentum herbeigeführten geistigen Erschütterungen und die Auflösung der römischen Welt.

Es ist Thatsache, daß auch Klimaverhältnisse einen bedeutenden Einfluß auf die physiologischen Entwickelungen der Völker ausüben. So sind die eingewanderten weißen wie schwarzen Bevölkerungen Amerikas fast genau so groß wie die Ureinwohner, die Indianer. Die Einwanderer werden in den folgenden Generationen dort größer als in ihrem Heimatlande.[2]) Nordamerika hat demnach aus den Einwanderern eine neue, den Ureinwohnern angenäherte Rasse gebildet. Was hindert nun, eine in das Geistes- und Naturleben jener Einmenschheit einschneidende große Katastrophe anzunehmen, wie die Urkunde der hl. Schrift in 1 Mose 11 erzählt?

Schon im achten Kapitel desselben Buches wird ausgesprochen, daß alles Gebilde des menschlichen Herzens nur böse gewesen sei. Mit diesem einzigen Wort ist eine allgemeine innere Depravation des Geschlechts ausgesprochen, wovon zweifelsohne das Gottesbewußtsein nicht ausgenommen ist.

Anschaulich beschreibt uns 1 Mose 11 die Scheidung der ersten Menschheitsfamilie. „Die ganze Erde", heißt es da, „war Eine Lippe und einerlei Wort. (V. 1.) Und sie sprachen: Wohlauf, lasset uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen, damit wir nicht zerstreut werden über die ganze Erde." (V. 4.) Und der Herr

---

1) Burckhardt, Constantin und seine Zeit, S. 291.

2) Ranke, der Mensch, II. 125.

sprach: „Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen und haben das angefangen und wird ihnen nicht verwehrt sein, das sie vorgenommen haben zu thun." Hier ist erstlich mit Nachdruck das Volkstum als ein einheitliches (einerlei Volk), also wohl als in eine gemeinsame Gesellschaftsform zusammengefaßtes bezeichnet. Sodann wird uns dieses Volkstum als eine Sprache redend vorgeführt.

Wir müssen hier einen Augenblick stille stehen und uns einige allgemein gültige Gesetze der Menschheit vergegenwärtigen. Die menschlichen Gesellschaftsformen anlangend, gewahren wir in den verschiedenen Gesellschaftsbildungen zwei Prinzipien auseinandertreten, die ursprünglich vereint eine ideale Aufgabe eines großen einheitlichen, das Einzelne jedoch voll und ganz respektierenden Organismus, enthielten. Je und je haben sich diese zwei Prinzipien als Gegensätze bekämpft, wir meinen das Prinzip der allgemeinen Einheit und das Prinzip der Wertung und Geltung der Persönlichkeit. Die Richtung des Geschlechts auf das Allgemeine erkennen wir besonders bei großen, mächtigen und begabten Völkern. Aber gerade hier bemerken wir die Thatsache, daß die Idee der Allgemeinheit die freie Entwickelung der innersten Eigentümlichkeit aller Persönlichkeiten hemmt, ja verunmöglicht. Das Einzel-Ich hat sich da in ein verflachendes, farbloses, das Recht und die Pflicht der Individualität verleugnendes Allgemeingefühl verloren. Damit ist eine große Summe zu individuellen Entwickelungen bestimmter Kräfte des Wollens, Fühlens und Denkens außer Wirksamkeit gesetzt und so als kostbares Kapital auch für das Allgemeine verloren gegangen. Der Gesamtorganismus muß also in diesem Fall schaden leiden. Dieser Schaden tritt namentlich auf dem ethischen Gebiete klar zu tage. Denn wo die Persönlichkeit sich nicht geltend machen kann, bloß eine Nummer ist im großen Allgemeinen, da giebts nur Sozial-Ethik, Staats-, Kasten-, Kirchen-, Zunft-, Stände-, Vereins-Ethik. Nun ist aber das Sittliche vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich die Domäne des Einzel-Ich, der Persönlichkeit, das folgt aus der Beschaffenheit unserer angeborenen sittlichen Anlage selbst. Gerade hier kommt uns der absolute, mit anderen Worten der ideale Charakter des Gesetzes zum Bewußtsein. Die Sozialethik aber hat ihre Grundlage mehr in den weltlichen Zwecken, die die Gesellschaft erfüllen und

beherrschen. Sie hängt somit mit den Bedingungen des Weltlebens zusammen und ist auch von ihnen abhängig. Damit verliert aber die Sozialethik ihren absoluten Charakter und sinkt auf den Boden der Willkür einzelner den Organismus beherrschender Persönlichkeiten herab, deren Wille Gesetz ist, und deren sittliche, religiöse und politische Anschauungen den anderen aufoktroyiert werden. Das Individuum wird zum bloßen Werkzeug der Gemeinschaft. So gehen die Ideale der Menschheit verloren und die Geschichte derselben wird eine Naturgeschichte. Dieses Gepräge trägt das gesamte Heidentum an sich.

Jene erste Einmenschheit war, nachdem sie das Persönlichkeitsprinzip nicht mehr hatte festhalten können, in der Richtung auf das Allgemeine begriffen und wurde in derselben nach einem Gesetz, das solchen ursprünglich richtigen, aber nun in irriger Weise zur Verwirklichung gelangenden Ideen innewohnt, bis ins äußerste Extrem fortgetrieben. Eine Religion, eine Sprache, eine Gesellschaftsform, eine Sitte, ein Himmel, ein Klima: wie stark mußte, war einmal die Individualität zurückgedrängt, der Gedanke der Einheit des Ganzen und aller wirksam werden! Welch' eine Macht müßte eine solche sich täglich mehrende, sich täglich ausbreitende, zu einem ungeheuren Koloß anwachsende Menschheit werden, wenn ein Wille alle durchdränge, ein Wunsch alle erfüllte, ein Ziel allen vorschwebte. Ja, die hl. Schrift kennt einen ähnlichen Gedanken, wenn sie redet von einer Heerde unter einem Hirten. Aber sie kennt ihn nur mit völliger Wahrung der Persönlichkeit und ihrer sittlichen und religiösen Ausbildung und Heiligung. Was jene Einmenschheit ergreift, ist ein zwiefacher Gedanke: sich einen Namen zu machen und einen äußeren Einheitspunkt zu schaffen. Und für beides sollte ein Turm, ein monumentaler Bau, dienen. Im Bau wollte sie ihre Größe, ihre Macht, ihr Können anschauen. Und wie hätte der Turm die Einheitsidee repräsentieren sollen? Die hätte ja in Gott und seiner Anbetung ihre beste und wirksamste Begründung gefunden. Allein dieses religiöse Verhältnis war längst gelockert und hatte die alle beherrschende Macht verloren. Der Turm aber konnte dies nur nach einer religiösen Auffassung werden. Er hätte den Genius der Stämmeeinheit repräsentiert und hätte damit rasch in den Gemütern die Bedeutung eines Verehrungsobjektes erlangt. Hiebei wäre es auf die Anbetung des eigenen gemeinsamen Menschengeistes hinaus-

gekommen, wie wenn heute die Welt bei einer Weltausstellung sich selbst, ihr Können, ihre Macht beweihräuchert und verherrlicht. Wie es etwa bei frommen Israeliten geheißen hat: Vergesse ich dein, Jerusalem, so werde meiner Rechten vergessen; so hätte es bei einem Glied der durch den Turm zusammengehaltenen Menschheit geheißen: Vergesse ich dein, du Babelturm, so werde meiner Rechten vergessen. Was Mekka für die Muhamedaner, das und noch viel mehr wäre der Turm für jene Menschen geworden: der religiöse, abgöttisch selbst gesetzte Mittelpunkt der Menschheit. Ein Papsttum, ins Heidnische übersetzt, hätte der alle beherrschende Wille werden müssen, eine Vizegottheit auf Erden, die die geistliche und weltliche Gewalt in sich vereinigt hätte und mit Feuer und Schwert gegen alles Individuelle und Freie vorgegangen wäre.

Nichts ist gefährlicher für das sittliche und religiöse Leben der Menschheit, als ein von einem gottwidrigen Willen geleitetes großes Ganzes. Das erkennen wir am Jesuitismus, an den Freimaurern, an den Nihilisten, am Kastenwesen Indiens, an gewissen terroristischen Klubs. Der einzelne sinkt zur willenlosen Maschine des Ganzen, zur sittlich völlig indifferenten Größe herab. Eine kompakte Menschheit unter solcher Leitung hätte ihre Geschichte rasch bis zum Punkt der Erlösungsunmöglichkeit führen müssen. Daher aus Vers 6: „und wird ihnen nicht verwehret sein, das sie vorgenommen haben" wie eine Besorgnis Gottes heraustönt, wie wenn eine große Gefahr im Verzug wäre. Der Turmbau wird so ernst genommen und so tief einschneidend gerichtet, daß man mit Recht ihn schon einen zweiten Sündenfall genannt hat.

Die heil. Schrift berichtet uns weiter, daß Gott herabfuhr und ihre Sprache verwirrte und die Menschheit über die ganze Erde zerstreute. Eine wissenschaftlich unanfechtbare Erklärung dieses Vorgangs zu geben wird man verzichten müssen. Schelling sagt darüber, daß der Völkertrennung, die er von Stämmegeschiedenheit unterscheidet, weil sie eine Zertrennung der Sprache mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte. Eine Verwirrung aber der Sprache konnte sich nicht vollziehen ohne Erschütterung des Bewußtseins. Es war dies ganz zweifelsohne eine gewaltige, Furcht und Entsetzen erregende Katastrophe, die dort, wo die Menschheit gesündigt, auch zuerst ihre zer-

setzende, zerteilende, gerichtliche Wirkung hatte. Als eine **Sturmzeit** müssen wir uns das Ereignis denken, wo die Stämme, von einem heftigen Drange erfaßt, hinausstürmten, sich eigene Sitze gründeten und sich zu Völkern gruppierten. Es geschah nach einem göttlichen Rat zur Rettung der Individualität, die nun in einem abgegrenzten und beschränkten Volkstum ihre neue Entwickelung und Ausprägung finden konnte.

Auch nach Apostelgesch. 17, 26. 27 ist die Teilung der Menschheit in Völker nach göttlicher Ordnung geschehen. Gott hat darnach die Menschen über die Erdoberfläche sich verbreiten lassen, indem er die zeitlichen Fristen und die räumlichen Grenzen der Völker bestimmte und abgrenzte. Die **Absicht** dieser göttlichen Teilung und Abgrenzung der Völker war, daß sie (V. 27) den Herrn suchen sollten.[1]) Dieses Den-Herrn-suchen wäre aber eben bei der Verwischung aller Individualität nicht möglich gewesen.

Hier ist der Punkt zu suchen, wo das Heidentum entstanden ist. Mit der neuen Sprache entstand eine neue Religion, in der die Besonderheit des Volksgeistes sich geltend machte und in Ermangelung einer göttlichen Offenbarung sein religiös gesunkenes Denken, Fühlen und Wollen in neuen religiösen Formen, Mythologien ꝛc. objektivierte und als sein Heiligtum anschaute. Nicht der Geist und der bewußte Wille des Einzelnen erzeugte diese gedachte religiöse Welt, sondern der unbewußte religiöse Volksgeist, der wohl Einzelne besonders erfüllte und sie zu Träger dessen machte, was alle ähnlich fühlten und dachten.

Da liegt nun nahe zu denken, daß das geistige und religiöse Niveau der verschiedenen zu Völker sich bildenden Stämme ungleich war. Die Einen erhielten sich ein größeres und reineres Religionsgut als die anderen. Aber bei allen war durch „diesen zweiten Sündenfall" die ganze innere sittliche und religiöse Welt eine viel niederere, depraviertere und durch die Volksindividualität begrenzt und beschränkt bestimmte geworden.

In diesem Stadium verblieb Gott den Völkern ein unbekannter Gott. Wo das göttliche Walten in der Schöpfung und Geschichte nur in dieser mittelbaren Weise und nur momentan im Gemüte der

---

1) Vergl. Lechler, Apostelgeschichte S. 248.

Menschen sich geltend machte, da konnte es wohl augenblicklich sich erheben, aber es vermochte das in seiner Richtung von Gott abgewendete und von der Welt erfüllte Bewußtsein nicht siegreich zu erfüllen und thatsächlich zu einem reinen Gottesdienste zu erheben.

Hiebei bleibt die Thatsache bestehen, daß die Welt als Gottes Schöpfung dem denkenden Menschengeiste mancherlei göttlich erhabene Gedanken symbolisiert und vor ihm erscheinend an ein Größeres, Reineres, Erhabeneres erinnert. Wem wird nicht inmitten einer himmelanstrebenden, in der reinen Luft still und klar und fest dastehenden Gebirgswelt der Gedanke der Erhabenheit und Majestät, wem nicht durch ein murmelndes Bächlein inmitten von grünen Wiesen und schattigem Gebüsch, vom lichten Sonnenstrahl übergossen, der Gedanke stiller reiner, friedeerfüllter Glückseligkeit geweckt!

Da nun aber derartige Affektionen des Gemüts bei depraviertem Gottesbewußtsein keinen klaren göttlichen Eindruck hinterlassen, so entsteht eine Vermischung des Göttlichen und der Welt. Sollte nach Röm. 1, 20 ein unmittelbares Ergreifen der Gottheit an Hand der Werke stattfinden, so erfaßte der Mensch das Göttliche zusammen mit den Werken als Gott und naturalisierte so Gott. Die Welt wurde zwar selbst nicht für Gott genommen, noch Gott für die Welt, aber doch war der erste Schritt, hinter Allem Gott zu schauen oder zu empfinden, und zwar mit der Welt zusammen, geschehen.

So verschieden nun bei den einzelnen Stämmen der Werdeprozeß des Heidentums sich ganz gewiß gestaltet hat, so sind doch einige Merkmale allen heidnischen Religionen gemeinsam. Vor Allem gehört hieher die in der ganzen Heidenwelt ausnahmslos zu beobachtende Thatsache, daß das Heidentum nicht im stande ist, eine Persönlichkeitsexistenz, sei es von einem Gott oder von einem Verstorbenen rein geistig und von der diesseitigen Welt völlig unabhängig, somit rein überweltlich zu denken. Wir verweisen hiebei auf Kapitel X. Es findet auch in der heidnischen Philosophie etwas Aehnliches statt, indem sie immer wieder vom reinen Sein ausgeht, aber niemals die freie Kausalität zu fassen vermag. Dieses reine Sein aber wird von ihr unwillkürlich materiell vorgestellt.

Alle persönlich gefaßten Existenzen, also auch die Götter, sind dem Heidentum nur denkbar mit materiellem Substrat, bestehe dieses im Himmel, in der Sonne, im Rollen des Donners oder in darge-

gereichtem Opferblut: Ambrosia, Nektar, Somasaft, Weihrauch u. s. w. Alle Götter sind demnach mehr oder weniger materialisiert, d. h. irgendwie kosmisch gebunden. Man täusche sich nicht, wenn scheinbar absolute Eigenschaften von ihnen prädiziert werden. Entweder sind diese philosophischen Ursprungs, also ein Produkt der Spekulation, somit nicht unmittelbarer Ausdruck der Andacht, oder sie sind, wo sie — selten genug — vorkommen, mit kosmischen Materialbegriffen verbunden. Immerhin beweisen sie auch in ihrer Unvollkommenheit einen metaphysischen Grund im Menschen selbst. Ebenso verhält es sich mit der Aseität heidnischer Gottheiten. Der sich selbst erzeugende egyptische Gott Nutar ist eben auf Grund des sich verjüngenden Sonnenlichtes entstanden und behält in der Vorstellung jener Geschlechter auch gewiß einen kosmisch unfreien, also nicht voll und ganz aseitätisch gedachten Charakter. Wenn die Dichter der Rik-Veda-Lieder von der Reinheit, von der Allwissenheit, von der Allmacht der Götter reden, so sind sie durch den reinen Aether, durch das Ueberall-hin-Dringen des Sonnenlichts, durch den Donner und Blitz dazu gekommen. Die Begriffe der völligen Unbedingtheit (Absolutheit), der reinen Unendlichkeit (Ewigkeit), der unverletzlichen Gerechtigkeit und Güte Gottes sind zwar eben so viele dunkle, von der in der Natur gebundenen Gottesidee herrührende Ahnungen und Triebe, die wohl erkennbar werden, aber nie im Bewußtsein zu Existenzdauer gelangen. Aber gerade das der Gottheit beigegebene Substrat heftete von Anfang an dem Geistigen an derselben ein Schwankendes, Unsicheres, Fließendes an, das die Gottheit zu Metamorphosen befähigte und sie von Gestalt zu Gestalt mit sich fortriß, weil in der Mannigfaltigkeit der kosmischen Kräfte eben so viele Möglichkeiten für die Erscheinung der Gottheit gegeben waren. Sie wurde da nur noch unter dieser Perspektive erfaßt (begriffen). In diesem Stadium bildet die Gottheit die verschiedene Gestalten oder Inkarnationen annehmende Einheit, die nur verschiedene Ansichten bietet. Es findet eben statt, was Schelling[1]) sagt: daß die verschiedenen Götter eingeschlossen erscheinen in die dunkle Geburtsstätte des noch immer auf seiner Einzigkeit und Unauflöslichkeit bestehenden realen Gottes. „Sie waren in dieser, damals ohne Sonderung und

1) Schelling, Philosophie der Myth. II, 660—62.

Auseinandersetzung." Jetzt tritt eben eine solche Sonderung und Auseinandersetzung ein.

So erzählt Bäthgen [1]) ein Beispiel: „In einigen Gebieten des phönizisch-kananäischen Dialekts gebraucht man als Bezeichnung des höchsten Gottes das Wort Adoni; in aramäischen Dependenzen statt dessen das gleichbedeutende Marna. Ursprünglich bezeichnen beide Worte ein und dasselbe Wesen; es ist nur die Folge „menschlicher Gedanken und Sprachbildung, wenn aus diesen verschiedenen Namen materiell verschiedene Götter geworden sind." Derselbe sagt, daß Sonne, Mond und Sterne bei den Semiten, soweit sie von ihnen verehrt wurden, anfangs Symbole und Erscheinungsformen der Gottheit waren und erst später als selbstständige und ursprüngliche Götter erschienen. So ist Baal ursprünglich nicht die Sonne selbst, sondern die Sonne als Symbol des Himmelsfeuers.[2]) Erst später auf einer Stufe des Verfalls wurden diese Symbole selbst zu Götter.

Da gibt es nach Schelling verschiedene Apparitionen derselben Götter in verschiedenen Momenten. So einen ersten, zweiten und dritten Zeus, eine erste, zweite und dritte Artemis, einen ersten, zweiten und dritten Hermes. Allerdings geht nun der Prozeß weiter zu völligen Ausscheidungen und Neubildungen. Wir können solche Differenzierungen und Verschiebungen aus der ursprünglichen Anschauung einer Gottheit in den Mythologien noch deutlich verfolgen.

Die Zahl der Götter wird besonders dadurch vermehrt, daß dieselben Gottheiten, besonders die der Erde, der Sonne, des Mondes und des Meeres an verschiedenen Orten verschiedene Namen und anderen Charakter empfangen. Aber auch derselbe Gott erhält leicht bei der Wanderung in andere Gegenden andere Eigenschaften und durch Anwendung auf deren Eigentümlichkeit andere Namen; so spaltet er sich durch veränderte Prädikate. Es geschah in Griechenland sogar, daß man die in einem eroberten Land vorgefundenen Kulte annahm, weil man in den fremden Gottheiten die eigenen, die dort nur von einer anderen Seite aufgefaßt wurden, wiederzufinden meinte. Auch Plato scheint deren Ursprung ähnlich angesehen zu haben, wenn er es für unsinnig erklärt, an den in jeder Stadt

---

1) Bäthgen, Beiträge zur sem. Rel.-Gesch., 263.
2) Ebenda, S. 264.

festgesetzten Göttern und Gebräuchen und Namen der Götter oder Dämonen zu rütteln, die von Delphi, Dodona oder von Ammon herkommen, oder nach alten Sagen von Visionen oder angeblicher Eingebung von Göttern, denen man gefolgt war."[1]) Die absichtlichen Mythenbildungen durch dichterische Zuthaten übergehen wir hier.

Beim Studium derselben ist nun aber wohl zu unterscheiden zwischen den Mythen selbst als volkstümlichen Religionsbestandteilen und zwischen ihrer Bearbeitung durch Dichter und Schriftsteller, wie dies bei den Griechen der Fall war, obwohl die dichterisch ausgebildeten Mythen je und je einen großen Einfluß auf das religiöse Leben des Volkes ausgeübt haben. In den ursprünglichen Volksmythen haben die Götter einen mit den Naturkräften verflochtenen unfreien, gewissermaßen halbpersönlichen, geisterhaften und wechselnden Charakter. Man vergleiche die Schin (Naturgeister) der Chinesen.

Bei solchen mit den Naturkräften zusammengedachten Geisterwesen konnte es leicht geschehen, daß anstatt das Materielle vom Göttlichen — wie uns verschiedene gnostische Systeme einen ähnlichen Gedanken geben — das Göttliche von der Materie verschlungen und zu einer überall in der Welt wirksamen alles durchdringenden Kraft, zu einer Art ewig sich offenbarender und sich ausgebärender Essenz wurde. Hier lag dann der Feuerstein, an den die Spekulation nur anschlagen durfte, um daraus den Pantheismus hervorsprühen zu sehen. In jenen, d. h. den von den Dichtern frei geschaffenen oder aus der bisherigen Anschauung heraus und zu Persönlichkeiten emporgehobenen Gestalten sind es nur an das Materielle als Substrat leicht angeheftete, menschlich geartete Götter. Den Prozeß charakterisiert Welker gut in den Worten:[2]) Der Naturgott verpuppt sich in mythischen Fäden und geht aus ihnen als eine gottmenschliche Person hervor." War vorher der Kosmos der Leib der Gottheit, so wurde dieser jetzt die menschliche Gestalt und Natur. Das war der Prozeß bei den Griechen. Er muß nicht überall so gewesen sein. Es ist indes nicht so ausgemacht, wie öfter angenommen worden, daß die Erhebung der älteren Naturgottheiten zu durchsichtigen Per-

1) Welker, Griech. Götterlehre, II. 42.
2) Ebenda, I, 230.

sönlichkeiten, wie z. B. bei den Griechen, eine Erhebung der Religion auf eine höhere Stufe bezeichnet. Vielmehr trat sehr oft mit der „durchsichtigen Persönlichkeit" das Undurchsichtige, Menschliche, Leidenschaftliche und Lasterhafte hinzu. Die Chinesen haben bei ihren mehr verschwommenen Naturgöttern eine würdigere Anschauung von denselben behalten, als die Griechen und Hindus von ihren dichterisch geformten Göttern. Es liegt demnach in den scharfen Personifikationen der Mythen durchaus nicht so selbstverständlich ein wirklicher Fortschritt der Religion.

Hier ist der Ort, auf ein weiteres allgemeines Merkmal der heidnischen Religionen hinzuweisen, ich meine auf die Lokalisierung ihrer depravierten Gottesvorstellungen. Dem menschlichen Geiste wohnt an sich eine starke Neigung bei, die Vorstellungen zu ordnen, und sie um gewisse klare Hauptvorstellungen zu gruppieren. Dem ungebildeten Menschen wird es schwer, zu solchen Grundvorstellungen abstrakte Allgemeinbegriffe zu machen. Er wird es vorziehen, von festen, aus der sichtbaren Welt hergenommenen Punkten aus zu seiner abstrakten Geisteswelt überzugehen, oder vielmehr diese daran festzuhalten. Sie entfährt ihm sonst, wie dem Knaben der luftleere Ballon, den er am Faden hält. Wer weiß nicht, daß ein geschichtliches Faktum nur dann haftet in unserem Gedächtnis, wenn wir den Ort, wo das Ereignis geschehen, geographisch kennen. Warum wirken gutgewählte Methaphern, Parabeln, Symbole oft so unvergeßlich? Weil sie dem Gedanken einen Leib geben, der gewissermaßen dem Zuhörer greifbar und darum auch verständlich vorgelegt wird. Dieser Zug des menschlichen Denkens und Vorstellens hat sich auch auf dem religiösen Gebiet überall geltend gemacht. Wir dürfen uns nur an das Mittelalter und an gewisse Erscheinungen der Neuzeit erinnern.

Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Vor einigen Jahren fuhr ein italienischer Graf in einem zweispännigen Wagen durch das Oberengadin. Da stürzte in der Nähe von Maloja ein großes Felsstück herunter und erschlug die Pferde des gräflichen Wagens. Wäre der Stein zwei Sekunden später gestürzt, so hätte er den Grafen mit Familie erschlagen. Sofort ließ der Graf den Stein in sein Hotel schaffen und von da nach Italien in sein Haus bringen. Zweifelsohne war der Graf kein Atheist. Die Vorstellung und den

Eindruck einer wunderbaren Errettung und Bewahrung wollte er durch den Anblick des Steines zeitlebens wach und frisch erhalten. Der Stein sollte ihm gewiß nicht der Fetisch seiner Errettung, aber doch das Mittel sein, sich lebendig in die damals innerlich erfahrene Empfindung des Dankes zu versetzen. Eine höhere, von unsichtbarer göttlicher Macht herbeigeführte Thatsache sollte mit diesem Stein in der Welt seines Geistes für immer festgenagelt werden.

Als Jakob vor Esau flüchtete und auf dem Wege nach Haran auf freiem Feld übernachtete, da träumte ihm von jener Leiter, auf welcher die Engel auf- und niederstiegen, und von dem Herrn, der oben über derselben stand und sprach: „Ich bin der Herr, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks.“ „Das Land auf dem du liegest, will ich dir und deinem Samen geben.“ (1 Mose 28, 12 f.) Da, als Jakob von seinem Schlaf aufwachte, sprach er: Gewißlich ist der Herr an diesem Ort und ich wußte es nicht .... Wie heilig ist die Stätte; hier ist nichts anderes denn Gottes Haus und die Pforte des Himmels. Und Jakob nahm den Stein, den er zu seinen Häupten gelegt hatte, und richtete ihn auf zu einem Mal und goß Oel oben darauf und hieß die Stätte Bethel (Gotteshaus).

In diesen beiden Beispielen liegen verschiedene Punkte, die von Bedeutung sind. Einmal haben die Beteiligten den tiefen Eindruck eines besonderen Erlebnisses, der eine durch das Erfahrnis einer wunderbaren Bewahrung, der andere durch die im Traume gewährte Aussicht auf die Zukunft. Beide sind ganz direkt mit ihrem Wohl und Weh beteiligt, und durch die Art des Begegnisses im Gemüt aufs tiefste ergriffen.

Hier ist nun aber nicht unbeachtet zu lassen — das sagen wir gegen den Pantheismus — daß beide ihrem innersten Gefühl nach sich im Universum als so wichtig fassen, daß sie, der eine gegenüber dem herabstürzenden Felsen, der andere gegenüber einer unheilvollen Zukunft, ganz unwillkürlich und wie selbstverständlich eine höhere, über den Naturlauf hinausgehende Zweckbestimmung ihres Lebens, und darum auch ein göttliches Eingreifen annehmen. Die Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs wäre ja nicht gestört worden, wenn der Graf erschlagen, wenn Jakob von einem wilden Tiere zerrissen worden wäre. Nun aber haben sie etwas erlebt, wodurch sie im Geiste des Regiments eines überweltlichen göttlichen Wesens

gewiß geworden sind. Und das entspricht ganz ihrer innersten eigenen Wertschätzung gegenüber den Naturdingen. Diese nicht durch Reflexion, sondern unmittelbar im Innersten ihres Bewußtseins erfaßte Gewißheit bildet für ihre Frömmigkeit einen wichtigen Knotenpunkt, der einen Fortschritt, einen Aufschwung bezeichnet. Begreiflich, daß auch äußerlich ein Symbol hiefür festgehalten wird. Der Stein wurde gewissermaßen mit Verehrung betrachtet, als ob er das besonders gewählte Medium göttlichen Thuns gewesen wäre. So sind Wallfahrtsorte, so gewiß auch Opferstätten und Lokalkulte überhaupt entstanden, nur daß wir es da mit Völkern, Stämmen, Städten zu thun haben, statt mit Individuen. Hier mögen das Wohl und Wehe solcher Gesellschaftskreise nahe berührende Ereignisse: die Verschonung durch eine Naturkatastrophe, die Auffindung einer Quelle, das Zusammentreffen von Natursymbolen mit Gedanken, die gerade die Bevölkerung beschäftigten, Befürchtungen, die sich nicht erwahrt, und Hoffnungen, die sich erfüllt haben, zur Ausbildung von Lokalkulten und Vermehrung der Gottheiten beigetragen haben.

Es wäre nun gewiß unrichtig, zu behaupten, daß alle Volksreligionen in gleich geneigten Linien, durch die gleichen Abfallstationen hindurch sich gebildet hätten. Nein, die ethnologische Verschiedenheit der Naturanlage bestimmte verschiedene Religionsbildung. In obigen zwei Beispielen würden sich beim lebhaft fühlenden, ästhetisch gerichteten Italiener die Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des göttlichen Wesens und der dementsprechende Kultus anders gestaltet haben, als beim nüchternen, berechnenden, ruhig überlegenden semitischen Nomaden.

Jene aus der Einmenschheit sich ablösenden Stämme, Geschlechter und Familien waren verschieden nicht nur in ihrer Naturanlage, sondern auch in ihrer sittlich religiösen Haltung. Die einen waren tiefer gesunken, mehr entgeistet und verkommen als die andern. Demgemäß entwickelten sich auch die Volksindividualitäten wohl öfter in weiten Bogen von Gegensätzen und Extremen. Wie total verschieden wird Religion und Sitte bei den Urahnen der Chinesen und bei denjenigen der Negervölker sich begründet und ausgebildet haben, nicht weniger verschieden als ihre Hautfarbe, ihr äußerer Mensch. Wo die Sinnlichkeit, wie beim Neger, ganz überwog, war an die Stelle ruhiger Ueberlegung ein Ueberfluten sinnlicher

Eindrücke und sinnlicher Gefühle getreten. Die Gottesahnung war auch solchen Völkern geblieben; aber sie kam wie der Intellekt unter die Herrschaft von momentanen Empfindungen, die, je tiefer das Volk stand, um so mehr eine ungewöhnliche Stärke erlangten. Wie bei mißgestalteten menschlichen Leibern der Organismus alle Säfte an einen Punkt hinträgt und diesen unförmlich ausbildet, so schien das Geistesleben solcher Völker seine von der Welt empfangenen Eindrücke gleichsam nur auf die Empfindungsplatte des Gefühls abzuwerfen und dies zum alles beherrschenden Riesen auszubilden.

Max Müller hat bekanntlich, indem er sprachlich-ethnologisch Turanier, Arier und Semiten unterscheidet, den Charakter der Religion jeder dieser Rassen verschieden bezeichnet: Die Religion der Semiten ist eine „Verehrung Gottes in der Geschichte", diejenige der Arier eine „Verehrung Gottes in der Natur", bei den Turaniern „Verehrung Gottes in isolierten Geistern (Ahnen) und Göttern." Hier konnte nun das Höchste und Niedrigste ineinanderlaufen. Die Gottesahnung konnte sich unmittelbar mit der sinnlichen Empfindung vermischen und so die tiefste Religionsstufe erzeugen. So mögen der Fetischismus und andere niedere Formen der Religion im Laufe der Zeit ihren Ursprung genommen haben. Das Abhängigkeitsgefühl erlangte inmitten einer oft rätselhaften Natur, vermischt mit Gefühlen der Furcht, eine krankhafte Stärke. Hatte dieser Naturmensch dann einen Stein, einen Wasserfall als Medium eines Geistwesens angesehen, so geschah dies nicht, weil er das Wesen des Steins nicht gekannt hätte — denn der Stein ist auch dem Wilden nichts anderes als ein Stein — sondern weil *dieser* Stein an *diesem Tage* bei *diesem Ereignis* eine ihm physisch unerklärbare Bedeutung bekommen hatte, und weil er ihn durch einen eigentümlichen Kausalzusammenhang mit einem mächtigen Geistwesen in irgend welcher Verbindung sich dachte. Woher kommt ihm aber überhaupt der Gedanke, diesen Stein in solche übersinnliche Verbindung zu bringen; denn wie gesagt, andere Steine bringt er nicht in diese Verbindung? Antwort: Von seinem Abhängigkeitsgefühl von Gott, das in dem erfahrenen Erlebnis besonders stark sich berührt fand. Die Idee Gottes, oder überhaupt eines übersinnlichen Wesens, trägt er als das erste in sich und bringt sie bei diesem besonderen Erlebnis an den Stein, an den Wasserfall 2c. heran. Weder der Stein,

noch selbst die Sonne, noch irgend ein sinnlicher Gegenstand vermag an sich Erzeuger von der Idee der übersinnlichen Macht oder überhaupt der Gottheit zu sein. Hier hat die Theorie von dem Anthropopathisieren der Weltobjekte, wie sie in der Religionswissenschaft ausgebeutet worden ist, viel Verwirrung angerichtet.[1]) „Das Kind", heißt es da, „welches noch völlig naiv unbefangen mit seiner Puppe spielt, sie aus- und ankleidet, sie füttert und züchtigt, sie ins Bett legt und schlafen läßt, ihr einen menschlichen Namen giebt u. s. w., denkt nicht daran, daß es all seine Mühe doch nur auf ein totes Ding verwendet ꝛc., daß die Puppe nicht lebt, denkt es nicht; sondern ihm hat die Puppe das menschliche Wesen, welches das Kind aus sich selbst heraus substituiert." Hier sind verschiedene Trugschlüsse, die jeder leicht erkennen kann. Erstlich bestreiten wir durchaus eine anthropopathische Auffassung der Puppe von seiten des Kindes; denn es wirft hernach die Puppe in der größten Gemütsruhe in einen Winkel, oder bringt die zerrissene Puppe ohne jegliches Mitleidsgefühl der Mutter zum Nähen. Sobald aber ein Erwachsenes mit der Puppe redend, wie das Kind, spielt, so schaut es lächelnd oder zweifelhaft dasselbe an, weil es jeden Augenblick weiß, daß die Puppe eine Puppe und weiter nichts ist. Das Spiel mit der Puppe beruht auf der Phantasie, deren erste Funktion nicht die war, naiv und unwillkürlich die Puppe für ein kleines Kind zu halten, d. h. das eigene Wesen derselben zu substituieren, sondern darin, die längst schon aus häufiger Anschauung gewonnene Vorstellung von einem kleinen Kinde auf die Puppe zu übertragen. Blutwenig von einer Uebertragung eigener Empfindungen auf die Puppe findet statt, wohl aber eine Uebertragung von solchen aus Anschauung gewonnenen Vorstellungen. Wenn ein Knabe mit hölzernen Kühen spielt als mit lebendigen, so thut er das doch gewiß nur, weil er selbst lebendige Kühe gesehen und durch wiederholte Anschauung für sie ein Interesse gewonnen hat. Auch hier, wo genau derselbe Prozeß stattfindet, wie bei der Puppe, ist nicht von einer anthropopathischen Anschauung der Kühe zu reden. Genau so verhält es sich mit den sogenannten Wilden. Das erste ist nicht die Uebertragung seines eigenen Denkens, Fühlens und Wollens auf ein Weltobjekt, und

---

1) Vgl. Fr. Schultze, Der Fetischismus S. 75.

darnach dessen Erhebung zum Geistwesen; sondern das erste ist, daß er die Gottesidee in sich trägt und dieselbe nun kraft eines durch ein Ereignis herbeigeführten gewissen Kausalzusammenhangs auf das Objekt überträgt, oder vielmehr mit diesem in einen geheimnisvollen Zusammenhang bringt. Allerdings jetzt kann eine gewisse antropopathische Auffassung dieses individualisiert und materialisiert gefaßten Geistwesens vorkommen und kommt vor.

Die Erklärung der mythologischen Gestalten in den verschiedenen Religionen aus Personifizierung von Naturkräften lediglich durch Uebertragung des eigenen Wesens auf die Sachen, leidet an dem Fehler, daß sie vergißt, daß die Religion selbst im Menschen die Persönlichkeitsidee in sich trägt, daß demnach von uran dem Menschen Gott nur als persönlich gedacht innerlich anschaubar war. Das beweisen die Personifikationen derjenigen Völker, wo von einer Anthropopathisierung gar nicht geredet werden kann, wie bei den Chinesen, und wo der nüchterne poesielose Sinn nichtsdestoweniger Persongestalten geschaffen hat. Selbst bei den Griechen, diesem poetisch angelegten Volk, sind die scharfen Personifikationen der Götter nicht auf dem anthropopathischen Wege entstanden. Der ursprünglich wahre Zug in den mythologischen Personifikationen liegt darin, daß das religiöse Bewußtsein es immer mit einer Person und niemals nur mit einer verschwommenen Naturkraft zu thun haben will. Dem steht die Wahrheit nicht entgegen, daß es das Heidentum niemals zur Anschauung der vollen Persönlichkeit gebracht hat.

Der Erklärung der Religion aus der Vermenschung widerstreitet, daß bei dieser Auffassung immer nicht klar wird, wie der Mensch dazu kommt, stets über das menschliche Maß der Kraft hinaus zu gehen, und den Geistmächten übermenschliche, d. h. göttliche Eigenschaften zuzuschreiben. Dieses Streben, zu Riesengestalten hinauf zu steigen, ist doch nicht so selbstverständlich; denn des Menschen Erfahrung bietet ihm solche Menschengestalten niemals. Erklärbar aber wird es, wenn in ihm, in seiner ursprünglichen Gottesanschauung, jene absoluten Eigenschaften, wie Allmacht u. s. w., gleichsam im Urbewußtsein ruhend mitgegeben sind und in das Bewußtsein aufzusteigen die Tendenz haben.

Merkwürdig und von keiner evolutionistischen Religionswissenschaft bis anher irgendwie genügend erklärt ist die Thatsache,

daß gerade die tiefstehenden Naturvölker am treuesten die Erinnerung an die Eingottheit festgehalten haben und dieser meist auch die Schöpfung zuschreiben. Dieser Eingott ist bei ihnen freilich ein abgeblaßter Gedanke, aber nichtsdestoweniger ein reelles Ueberbleibsel aus der Urzeit. Ebrard hat darüber sehr richtig bemerkt: Das Petrefakt einer Palme ist freilich nicht die lebende Palme, zeugt aber doch von dem einstigen Vorhandensein einer solchen. Diese Eingottheit für ein eigenes, spekulatives Produkt zu halten, ist darum unmöglich, weil mit einem solchen Fund auch notwendig eine religiöse Reformation, ein religiöser Aufschwung aus den niederen Formen und Gedanken, in denen sie bisher waren, verbunden sein müßte. Vielleicht ist Zarathustra's Ahuramazda in Persien ein derartiger spekulativer Fund, aber gewiß nicht ohne Anschluß an schon im Volk vorhandene und neben dem Polytheismus hergehende monotheistische Gedanken.

Andere Stämme haben sich zu anderen Volksindividualitäten ausgebildet. Wo der Intellekt seine Vorrangstellung behauptet hat, da wird auch, sofern das Denken in seinen natürlichen Formen der Anschauung geblieben ist, das Sittliche im Sinne einer gemeinnützigen Macht eine gewisse gebietende Stellung einnehmen. Dementsprechend wird auch die Religion einen mehr verständigen, kontraktlich bindenden und sittlichen Charakter annehmen. Dies scheint bei der chinesischen Rasse der Fall zu sein. Sie hat vor vielen anderen das sittliche Kapital der Einheit und Unterordnung sich gerettet und ein mehr verständiges, dem Wohle des Allgemeinen angepaßtes, überlegtes, dabei allerdings auch stabiles Wesen bewahrt. Bei einer derartigen Naturanlage mußte sich, je nach den Boden- und Klimaverhältnissen, in die sie sich gestellt sah, eine völlig andere Religionsanschauung entwickeln, als bei obigen Naturvölkern. So ist es auch. Die Geomantie der Chinesen ist ein großes kompliziertes Rechnungssystem, das die Himmels- und Bodenkonfigurationen durchforscht, um daraus das Schicksal des von beiden Mächten abhängigen Menschen zu bestimmen. Der Ahnenkultus ist eine Fortsetzung gesteigerter gesellschaftlicher Verpflichtungen, die nach dem Versterben der Eltern ebenso pünktlich erfüllt werden müssen, als bei ihren Lebzeiten. Alles ist Berechnung und Abkommen. Begeisterung, wie die arischen Völker, empfindet der Chinese nicht für die Götter;

darum sind die Lieder des Schiking (heil. Lieder) auch entfernt nicht mit dem Schwung und der Wärme der Empfindung der Rik-Véda-Lieder von den alten Ariern zu vergleichen. Die dem chinesischen Volk von Kongtse aufgedrängte Sittenlehre mit den sogenannten fünf Relationen (Eltern und Kinder, älterer Bruder und jüngerer Bruder, Weib und Mann, Freund und Freund, Kaiser und Unterthan) wird gebraucht als ein Wörterbuch des Anstandes und der Höflichkeit und ist im Grunde ein kontraktliches Abkommen der Gesellschaft, das bemißt, was jedem zukommt. Die Sprache ist unflexibel, gewissermaßen formlos geblieben, und ihre Bestandteile von Substantiven, Adjektiven, Verben u. s. w. reihen sich wie mörtellos aneinandergefügte Steine. Hervorgeflossen aus dem Geiste der Urahnen ist ihre Sprache, wie der Lavastrom des Aetna, an der frischen Luft des Lebens erstarrt. China hat keinen Welteroberer Alexander, der eine Weltmonarchie gründen wollte; aber Kraft genug hat es besessen, eine Riesenmauer zu bauen zu seinem Schutze. Nicht ideale, sondern dem Wohle des Ganzen entsprechende nützliche und zweckmäßige Werke hat es geschaffen, und der aus der Sprache, den Sitten und der Geschichte dieses Volkes hervortretende Geisteszug ist ein ideallos dem Ganzen zugute kommendes Nützlichkeitsprinzip. Daher auch die Religion mehr einen naturalistisch-sittlichen, als einen naturalistisch-religiösen Charakter hat. Würden wir genau die Naturanlagen, Sitten und Gewohnheiten der verschiedenen Völker kennen, so würden uns auch die Religionen derselben weniger rätselhaft erscheinen.

Nicht zu übersehen ist, daß die Sprache selbst einen wesentlichen Anteil an der Bildung der Mythen hatte. Diese bieten uns denn auch ein Material, das den Einfluß der Sprache auf ihre Bildung deutlich macht und uns am weitesten in die vorgeschichtliche Urzeit zurückführt. Denn gerade im Festhalten des religiösen Stoffes hat sich der menschliche Geist am meisten konservativ erwiesen. Diese Thatsache wird durch die zahlreichen Beispiele von Mythenwandlungen bei phantasievollen Völkern nicht aufgehoben. Der bleibende Kern derselben ist auch heute noch aus den Wandlungsgestalten festzustellen. Die vergleichende Sprachwissenschaft hat auch hier zu manchen sicheren und zu ganz überraschenden Resultaten geführt. „Die Sprache war eben nicht bloß Form der Ueberlieferung, sondern

sie hatte einen Anteil an der Entstehung derselben. Und die Religion war nicht bloß Voraussetzung für den Ursprung des Mythus, sondern ebensowohl Erzeugnis desselben."[1]) Es ist dem menschlichen Geiste naheliegend, abstrakte Begriffe, wenn er sie sich lebhaft denken und von ihnen mehreres in begeisternder Rede ausdrücken will, zu personifizieren, wie der Apostel Paulus 1 Cor. 13 die Liebe, in Röm. 5 die Sünde und den Tod personifiziert. Auf dem heidnischen Boden löften sich immer wieder, nach einer die Einzelheiten in Vielheiten auflösenden Tendenz, die Prädikate der höheren Gottheiten in Untergottheiten auf, so daß wir schließlich in den dadurch entstandenen Mythologien einen endlosen Haufen von ursprünglich zusammengehörigen Einheitsgedanken haben.

Ein Beispiel, wie die Sprache zur Mythenbildung beigetragen hat, giebt uns die vedische Religion. Agni ist das zum Gott gewordene Feuer, den Menschen vom Himmel herabgebracht. Er ist der Götterbote bei den Menschen und der göttliche Opferpriester für die Menschen. Herabgeholt hat ihn Mâtarisvan, ein göttliches Wesen, da Agni von der Erde verschwunden war und sich in einer Höhle verborgen hatte. Nun war Mâtarisvan ein Beiname des Agni und bedeutet „der in der Mutter Schwellende", sei es, daß unter der Mutter die Gewitterwolke oder der Blitz, oder sei es, daß man darunter die Feuerhölzer verstand, aus denen durch Reibung das Feuer hervorging. Nun wurde die That des Feuerholens von Seiten des Mâtarisvan durch ein Verbum math und manthâmi = umrühren, umdrehen, durch Drehen hervorbringen, ausgedrückt. Mit diesem selben Verbum wird auch das Buttern bezeichnet, das, wie Augenzeugen berichten, durch eine ganz ähnliche Manipulation wie das Feuermachen vollführt wird, nämlich durch die rotierende Bewegung eines im Butterfaß befindlichen Stabes. Die quirlende Drehung eines Holzstückes wird demnach mit manthâmi bezeichnet, von dem das griechische manthanein herkommt. Nun nannte man in den ältesten Zeiten das Stück Holz, womit man das Feuer durch Drehen entzündete, pramanthah = der Hervorreißer, Wegrauber (von pra-math, losreißen, wegreißen, erschüttern; vergleiche das griechische emathon, Aor. von manthanein). Beim griechischen

1) G. Runze, Sprache und Religion, S. 12.

von diesem Wort herstammenden Mythus des Prometheus kommt diese Bedeutung beim Feuerraub aus dem Olymp zum Ausdruck. Es waltete somit bei den Indern die Vorstellung, daß der Feuerfunke in den Wolken genau in derselben Weise durch Drehung entstehe, wie man das Feuer auf Erden durch drehende Reibung entstehen sah. So stellt sich der Prometheusmythus demjenigen von Mâtarisvan klar zur Seite, ja ist mit ihm geradezu identisch. Nun läßt sich nachweisen, daß man das Feuer in alter Zeit durch Drehung eines Holzes in der Höhlung eines Rades oder einer Scheibe gewann. In Deutschland läßt sich dies Verfahren noch als abergläubischer Gebrauch nachweisen. Das Feuer wurde dabei aus der Sonnenscheibe oder dem Sonnenrade, sanskrit cakra, griechisch kyklos, entstanden gedacht, indem dieselbe mit einem Keile gedreht wurde, jedesmal nämlich, wenn die Sonne hinter den Wolken erloschen war. Sowohl in der Parsireligion, als in den nordischen Sagen, als auch bei den Griechen läßt sich die Bedeutung des Rades für Sonne nachweisen. Diese Vorstellung der Sonne als einer runden Scheibe oder eines Wagenrades hat dann zur Entstehung des Mythus, die Sonne fahre auf strahlendem Wagen, mitgewirkt. So sehen wir, daß hier die Sprache einen bedeutenden Anteil an der Mythenbildung selbst hat. Immerhin sei hier die Wahrnehmung nicht unterdrückt, daß wenn das Feuer durch Drehung, sei es in der Wolke oder in der Sonne entstanden gedacht wurde, doch ein Dreher, der dies Werk verrichtete, vorgestellt und somit eine persönliche Gottheit bei diesem Vorgang angenommen werden mußte. Für die Thatsache also, daß in jenen frühesten Zeiten die Gottheit Persönlichkeitsgestalt hatte, sind diese nach ihren Wurzeln sehr alten Mythen ein deutlicher Beweis. Den Einfluß der Sprache selbst auf die Religion hat man auch in Ortvergötterungen (Tabu), in Differenzierung der Gottheit in männliche und weibliche gesehen. Interessant ist aber an solchen Beispielen die Wahrnehmung, daß die Anerkennung der Persönlichkeit der Götter, auch wenn sie in der durchsichtigsten symbolischen Personifikation von Naturgrößen auftritt, ein eigentümliches Gegengewicht gegen das Attribut ihrer Macht bildet und den Wert verrät, welchen die Persönlichkeit für das menschliche Geistesleben behauptet.[1])

1) Vgl. Ritschl, die christliche Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung, III. 173.

Wichtig ist nun, wie die hl. Schrift das Heidentum ansieht. Wir haben schon gesehen, daß die älteste Urkunde unsrer hl. Schriften von einer Urreligion weiß, sofern sie Gott mit den ersten Menschen vertraulich verkehren läßt. Das hat für den denkenden Christen auch durchaus nichts Anstößiges oder Undenkbares. Oehler [1]) sagt darüber, „daß Gott — ohne solche Offenbarung — in der überweltlichen Fülle seines Wesens für den Menschen unerfaßbar geblieben wäre, daß er daher sich herabließ, in die Schranken der kreatürlichen Sphäre einzugehen, um sich den Menschen selbst persönlich darzustellen und zu bezeugen."

Dagegen von der Entstehung des Heidentums gibt uns das Alte Testament keine Darlegung. Es eröffnet uns einen Blick in die Völkerentstehung, aber nicht in die Ursprünge des Heidentums. Eine Andeutung dürfen wir vielleicht darin erkennen, daß es durchgehends die Völker mit dem Worte Gojim, das doch die Nebenbedeutung Heiden hat, bezeichnet. Aber zuviel darf man daraus nicht schließen. Immerhin wird im ganzen Alten Testament ein scharfer und zwar religiöser Unterschied gemacht zwischen dem Bundesvolk Israel und den Gojim, durchaus ein anderer, als etwa zwischen den Hellenen und den Barbaren bestand. Dagegen entnehmen wir aus dem Neuen Testamente einiges Licht über unsere Frage. Vor allem gehört hierher Röm. 1, 19—21. Nachdem nämlich der Apostel Paulus in Vers 18 gesagt, daß wo Menschen gottlos und ungerecht sind und demnach die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten, da auch Gottes Zorngericht vom Himmel sich offenbare. Was „die Wahrheit" bedeutet, die niedergehalten wird, ergibt sich aus dem Zusammenhang, besonders aus den folgenden Versen, wo von der Gotteserkenntnis die Rede ist: es ist das sich den Menschen aufdrängende Wissen, daß Gott ist. Dann fährt der Apostel fort: das Wißbare von Gott, das nämlich auch im Heidentum gewußt werden kann, ist unter ihnen offenbar, ist also nicht eine blos Wenigen zugängliche, den übrigen aber verborgene, sondern eine öffentlich bekannt gegebene Sache, wird ja doch sein unsichtbares Wesen seit der Erschaffung der Welt denkend erschaut an den (mannigfaltigen Plur.) Werken.

---

1) Oehler, Alttestam. Theologie, 1. Aufl., I. 188.

Wo also innerlich horchender und nachdenklicher Sinn ist, merkt man auch im Heidentum und zwar gleichsam als eine öffentliche Macht, daß Gott ist. Wodurch? Durch eine kontinuierliche Predigt des Universums.[1]) Aber eben diesen Eindruck von der Schöpfung her haben sie nicht auf sich wirken lassen, d. h. haben sie nicht wollen auf sich wirken lassen, und haben Gott nicht als solchen gepriesen oder mit Dank anerkannt. Vielmehr sind sie in den Bewegungen ihres Denkens ins Wesenlose gerathen, und weil sie sich dem Lichte verschlossen, sind sie der Verfinsterung und damit dann auch dem groben Götzendienst anheimgefallen. Man würde irren, wenn man meinen wollte, hier den Gedanken zu finden, daß die Völkerwelt auch ohne besondere Offenbarung, blos durch die Schöpfung, richtige Gotteserkenntnis hätte erlangen können. Es will nur gesagt sein, daß wo Gottlosigkeit (asebeia) sei, man auch die immer noch allen zugängliche und auf einiger richtigen Gotteserkenntnis ruhende Frömmigkeit von sich stoße und so einem Gericht besonderen religiösen Verfalls, demjenigen des Idolendienstes anheimfalle; daß ferner unausbleiblich diesen religiösen Verfall die sittliche Fäulnis derartiger Geschlechter begleite, wie der Apostel davon in den folgenden Versen eine schauerliche, aber wahre Schilderung gibt. Andere Stellen, wie Eph. 2, 12: „dazumal waret ihr ohne Gott (atheoi) in der Welt," und 1 Theß. 4, 5: „wie die Heiden, die von Gott nichts wissen," sind unter diesem Gesichtspunkte anzusehen. Die Heiden sind durch ihr Versinken in unwürdige Vorstellungen von Gott geraten, gewissermaßen außer Beziehung gesetzt zu Gott, nicht im absoluten Sinne, aber so, daß sie etwas ganz anderes für Gott genommen haben und also ohne den wahren Gott geblieben sind. Auch ihr Nichtwissen von Gott ist in diesem Sinne zu verstehen.

Aber der Apostel Paulus kennt noch andere Gesichtspunkte, die zum Verständnis des Heidentums gehören. In 1 Cor. 8, 5 beweisen die Worte: „wie denn viele Götter und viele Herren

---

1) In Psalm 22, 28 heißt es: Erinnern und bekehren werden sich zu Jahve alle Enden der Erde — wo doch durch das Verbum „erinnern" ausgedrückt wird, daß etwas Vergessenes von Gott, etwas außer acht gelassenes wieder in den Heiden aufwacht, wenn die dort erwähnte Predigt an sie kommt.

sind," daß vom Apostel Paulus nicht blos als eine Meinung der Heiden angeführt, sondern als den Thatsachen entsprechend anerkannt wird, daß es eine Vielheit von Göttern und Herren gibt,[1]) hinter denen reale Geistesmächte stehen. Es gibt darnach Häupter und Herren des Reiches der Finsternis, die besonders im Heidentum ihr Herrschafts- und Wirkungsgebiet haben. Das sagen uns noch deutlicher die beiden Verse 20 u. 21 in 1 Cor. 10.[2]) «Daimonia» sagt v. Hoffmann (1 Cor.Br. S. 216) „sind, wenn man sich nicht dem neutestamentlichen Sprachgebrauche geflissentlich entziehen will, wirkliche Geistwesen." In Psalm 96, 5 haben die Septuaginta übersetzt: alle Götter der Heiden sind daimonia. Im Neuen Testamente erscheinen sie in Verbindung mit dem Satan: Luk. 10, 17. 18; 11, 18 u. a. Stellen. Diesen daimonia werden im Neuen Testamente verschiedene in die Erscheinung tretende Wirkungen auf das geistige und leibliche Leben zugeschrieben; auf ersteres in der Weise, daß sie sich der Stellung bemächtigen, welche im menschlichen Organismus dem im Selbstbewußtsein thätigen Seelenleben zukommt, und auf das Leibesleben in einer nicht genügend erklärbaren Weise. Aus dem Ausdruck „Lehren der Dämonen (Teufel)" 1 Tim. 4, 1[3]) ist zu schließen, daß sie auch einen sittlich-religiös verwirrenden und verderblichen Einfluß in der Gemeinde Christi gewinnen können, wohl durch Menschen, die sie inspirieren, und die sie mit der Feuerkraft ihres Verderbenswesens erfüllen. Im Heidentum findet ein viel stärkeres Einwirken dieser Dämonen auf die Heiden statt, wie in 1 Cor. 12, 2 ausgesagt wird. Genau übersetzt heißt es dort: „Ihr wisset, daß, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzen hingeführt wurdet als hingetriebene," nach der Uebersetzung von Weizsäcker: „zu welchen es euch mit blindem

---

1) Vergl. v. Hoffmann, Schriftbeweis I, 348, und F. Godet, Kommentar zu dem 1. Brief an die Cor. 2, 8.

2) Aber ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Dämonen (Teufeln) und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Dämonen-Gemeinschaft sein sollt. Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Dämonen Kelch 2c.

3) Der Geist aber saget deutlich, daß in den letzten Zeiten werden etliche von dem Glauben abfallen und anhangen verführerischen Geistern und Lehren der Teufel.

Triebe fortriß." Hier ist weder an den Einfluß der Priester, noch an einen hinreißenden Menschenstrom bei heidnischem Festjubel, sondern an einen Einfluß der Dämonen zu denken.[1]) Dazu giebt uns der Text umsomehr das Recht, als in V. 1. von Geistlichen, d. h. von solchen vom Geiste ergriffenen Christen die Rede ist. Ebenso real denkt sich Paulus in 1 Cor. 10, 20 diese in der Religion der Heiden wirksamen Geistmächte. „Was die Heiden opfern," sagt er, „das opfern sie den Dämonen (Teufeln) und nicht Gott." „Der Opfernde kennt nur die Bilder, und auf sie ist sein Sinn gerichtet, wenn er opfert. Aber er vollbringt damit eine Handlung, welche an sich selbst und in Wirklichkeit, anstatt ein Gottesdienst zu sein, was sie von Rechtswegen sein sollte, im Dienste solcher Geistwesen geschieht, die, von ihm ungekannt, ungöttlicher und widergöttlicher Weise in dem Leben des Völkertums ihr Walten haben."[1]) Bedeutungsvoll, ja geradezu eine Kardinalstelle, in dieser Richtung ist Coloss. 2, 15. In genauer, dem griechischen Text angepaßter Uebersetzung heißt der Vers: „Indem er von sich selbst die Herrschaften und die Mächte ausgezogen, hat er sie offen zum Spott gemacht, da er über sie triumphierte durch dasselbe." Die Herrschaften und Mächte, von Luther übersetzt mit Fürstentümer und Gewaltige, sind, wie wir aus Ephes. 6, 12. Col. 2, 10. Röm. 8, 38. 1 Cor. 15, 24 entnehmen, und wie auch die meisten Ausleger annehmen, böse überirdische Gewalten. In V. 14 vor unsrer Stelle hatte der Apostel gesagt, was Gott bei Israel, und in V. 15 sagt er, was er in der Heidenwelt weggethan hat, in Hinsicht dessen was von Gott trennte. Hier nun sagt er, Gott habe jenen bösen Geistmächten, welche in der außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebietes befindlichen Menschenwelt ihr Wesen haben, wie eine Hülle, die ihn umgab, und die ihn der von ihnen beherrschten Welt verbarg, von sich gethan und sich ihr also geoffenbart."[3]) Wir denken dabei unwillkürlich an die Hülle (Jes. 25, 7), welche Gott von den Heiden wegthun wird. Die Vorstellung in der paulinischen Stelle ist die, daß Gott dem Heidentum durch das

---

1) Vergl. Godet, 1 Cor.Br. 108.
2) v. Hoffmann, 1 Cor.Br. 206.
3) v. Hoffmann, Col.Br. 83.

Dazwischentreten von Geistmächten, etwa durch den Polytheismus verhüllt, verdeckt worden ist, und daß Gott durch die Predigt des gekreuzigten Heilandes diese ihn verhüllenden Mächte von sich thue, zu Schanden mache. Diese neutestamentliche Anschauung hat ihre Wurzeln schon im Alten Testament. So enthält 5 Mose 32, 17: „Sie opfern den Feldteufeln und nicht Gott," dieselbe Hinweisung auf böse Geistwesen, ebenso Ps. 106, 37. 5. Mose 10, 17. 2 Mose 12, 12. Alle diese Stellen können nur künstlich als aus der Vorstellung der Heiden herausgeredet erklärt werden.[1]) Das Heidentum, wie es uns in praxi entgegentritt, bestätigt vollauf den dämonischen Charakter vieler seiner Erscheinungen.

Wenn wir in den verschiedenen Religionen von der Begier der Götter nach Menschenopfern lesen, so liegt in diesem Blutdurst der Götter etwas Dämonisches. So wenn uns Pausanias erzählt, daß die Temesaner von Bruttium für die Steinigung eines Verbrechers auf Befehl der Pythia jährlich die schönste Jungfrau des Landes opfern mußten, oder wenn dasselbe Orakel befiehlt, zur Sühne des durch Unzucht entweihten Tempels der Artemis Triklaria in Achaia nicht nur die Schuldigen, sondern jährlich die schönsten Knaben und Mädchen zu opfern. Diese Fälle sind freilich nur Sage; aber sie bezeugen, mag man noch so sehr eine tiefe Idee der Sühnung darin erkennen wollen, einen erbarmungslosen Mordgeist in der Religion selbst. Wir wissen sehr gut, daß wenn solche Anschauungen als dem Thatbestand entsprechend gefaßt werden, dies auch in der Theologie für unwissenschaftlich gilt. Und wenn Hase [2]) sagt: „Auferstehung," „Dämonen," „der Teufel der Herr der gegenwärtigen Welt" sind Pauli Lieblingsdogmen, so wissen wir wohl, daß es allerdings nicht diejenigen Hase's sind. Wer freilich das Leben nicht durch die Brille vorgefaßter gelehrter Sätze und nicht vom Studierpult aus, sondern so wie es ist, kennt, der weiß ganz gut, daß es inmitten der Christenheit unter den pathologischen Erscheinungen der Gesellschaft, bei Verbrechern, Irren u. a. Symptome genug giebt, die nicht mehr natürlich menschlich, sondern untermenschlich, sogar untertierisch, eben dämonisch sind und nur aus

---

1) Vergl. v. Hoffmann Schriftbeweis, I. 340.

2) Hase, Kirchengeschichte auf Grundlage akadem. Vorlesungen, I. 154.

einem Hereinwirken böser Geistmächte in die Menschenwelt einigermaßen erklärlich werden. Mit dem Begriff vom bösen Prinzip ist hier absolut nichts erklärt. Es ist dies nichts als ein Wort der wissenschaftlichen Verlegenheit. Viele der nüchternsten und tüchtigsten Missionare aber sprechen es als ihre Ueberzeugung aus, daß im Heidentum dämonische Einflüsse sich geltend machen und gleichsam mithelfen, Irrtum und Aberglauben zu erhalten und zu befestigen. Oft und viel haben die Heidenchristen bezeugt, daß das Christentum ihnen auch nach dieser Nachtseite des Heidentums eine Befreiung gebracht habe. Nie wird darum ein Missionar das Heidentum richtig würdigen, wenn er von den beiden von Paulus angedeuteten Betrachtungsweisen, der psychologischen in Röm. 1 und der metapsysischen in 1 Cor. 8 u. 10, nur die eine im Auge behält.

Ein zweites allen heidnischen Religionen anhaftendes Merkmal ist die Ungewißheit der Heiden in ihrem heilbezweckenden religiösen Thun und der daraus entspringende Trotz und die Frivolität einerseits und die knechtische Furcht andererseits. Den Gedanken, den Luther gegenüber der römischen Kirche oft ausgesprochen hat, „selbsterwählter Gottesdienst ist Abgötterei," möchten wir gegenüber dem Heidentum umkehren und sagen: „Abgötterei ist selbsterwählter Gottesdienst." Dieser ist eine Ordnung, ein Gesetz ohne Propheten. Das Selbstgemachte ohne göttliche Legitimation mußte doch allem heidnischen Kultus anhaften und mußte der kultischen Verehrung oft ein Respektwidriges und Gewaltübendes beimischen und unwillkürlich aus der Gottheit einen Spielball der Menschen, doch wenigstens der Priester machen. Die religiöse Unsicherheit tritt uns denn auch überall entgegen. So wird uns erzählt, daß, als die Athener um die Mitte des 5. Jahrhunderts den ersten Metragyrtes, eine Art Sühn- und Reinigungspriester der phrygischen Göttermutter, der bei ihnen erschienen und wegen seines tollen Gebahrens gegen die Volksreligion mit dem Tode bestraft hatten, diese nachher, weil sie bedenklich geworden waren, ob sie sich nicht gegen die Göttin versündigt hätten, derselben auf Geheiß des Orakels zur Sühne einen Tempel geweiht und einen Kultus angeordnet hätten. Von Staatswegen also gegen unsympathische, aus dem Ausland importierte Kulte einzuschreiten, wagte man eben wegen dieser religiösen Unsicherheit nicht, weil man, wie ein Kenner[1])

1) Schoemann, Griechische Altertümer II, 3. Aufl. S. 377.

dieser Zustände sagt, nicht wissen konnte, ob nicht den Göttern auch diese Art, sie anzurufen und zu verehren, genehm sei. Und wie es in Athen war, so war es ohne Zweifel auch in den anderen Städten.

Hierher gehört auch ein merkwürdiger Zug antiker Frömmigkeit, daß man nämlich, wenn man einen Gott anrief, sich dabei sogleich wegen eines möglichen Irrtums verwahrte. Wir Menschen, heißt es bei Plato, wissen von den Göttern nichts, weder von ihrem Wesen, noch von ihrem Namen, mit denen sie selbst sich nennen, weswegen es denn auch bei den Gebeten Sitte ist, eben dies Nichtwissen zu bekennen, indem man hinzusetzt: Wie und woher benannt zu werden dir genehm sein mag. „Zeus", betet der Chor in Aeschylos' Agamemnon, „wer du auch bist, wofern es dir wohlgefällt so genannt zu sein, ruf ich so dich betend an."[1])

In seiner extremen Form zeigt sich diese Unsicherheit in willkürlichen Götteraufstellungen zu partikularistischen Interessen, das Eigenmächtige aber ganz besonders da, wo der Mensch durch Gebet und Opfer stärker sein will, als die Götter und sie zu zwingen vorgiebt, seinem ausgesprochenen Willen zu willfahren. Es liegt in dieser zwingerischen Gewaltthätigkeit des Menschen gegenüber von Gott, in diesem Trotz, der über Gott sich stellen und ihn sich zum gehorsamen Diener machen will, etwas Dämonisches, das übrigens im Heidentum an manchen Punkten zum Vorschein kommt. Dieses unheimlich Eigenmächtige tritt bei Landeskalamitäten, Unglücksvorfällen darin zu Tage, daß man an den Göttern seinen Unwillen ausläßt. Plötzlich schlägt das im menschlichen Gemüt waltende religiöse Abhängigkeitsgefühl um in den Trotz: „Wenn du nicht willst, so mußt du."

Auch in einer oft höhnenden und blasphemischen Behandlung zeigt sich dieser dämonisch-unheimliche Zug des Menschen gegenüber Gott. Für beides, für brutale Gewaltthat, wie für frechen Hohn an dem göttlichen Wesen sind zahlreiche Beispiele im Heidentum vorhanden.[2])

---

1) Schoemann, Griechische Altertümer II, 3. Aufl. 258 u. 259.

2) Anmerkung: In der Prometheussage rechteten die Olympier unter Zeus in Mykene (Theogonie Hesiods 521) mit den Menschen über die Opfergaben, die die Menschen den Göttern darbringen sollten, wobei dann Prome-

Neben diesem Trotz behält indeß das Gefühl der Unsicherheit über den objektiven Erfolg des religiösen Thuns seine Geltung. Der Mensch dürstet nach Garantien einer übersinnlichen Welt, einer thatsächlichen Vergeltung des so oder so gearteten Verhaltens. Wie wenig vermag ihm aber der heidnische Kultus solche zu bieten. Er wird unsicher, erfüllt mit Furcht, daß er eben doch nicht am Rechten sei, und darum tastet er zweifelvoll umher nach Neuem. Dazu kommt, daß sein Gewissen den Abstand von dem, was er sein sollte und dem, was er ist, empfindet. Die Schatten des Mißfallens Gottes lasten auf seinem Gemüte und drücken ihm im tiefsten Grunde eine düstere Anschauung des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens auf. Und das ist keine blos subjektive Empfindung; sondern sie entspricht dem wirklichen Thatbestand. Das Uebel in Naturkatastrophen, Kriegen, Seuchen rc. haben allezeit die Einzelnen wie ganze Völker mit ihrem sittlichen Thun und Verhalten in Beziehung gesetzt, und sehr oft ist es geschehen, daß wo das Gute, Sittliche durch unnatürliche Laster, durch Ruchlosigkeit der Bürger verletzt, gehemmt war, noch ehe die Strafgerichte eintraten, eine Empfindung vom Mißfallen Gottes verbreitet war. Solche Momente konnten neue Götter auf den Plan führen, neue religiöse Anschauungen von dem Zorn und dem Rachedurst der Götter und hinwieder von Strafe und Versöhnung begründen und darum ein wichtiges Motiv zu neuen Religionswandlungen abgeben. So liefen im Heidentum menschliche, göttliche und dämonische Elemente vermischt durcheinander und produzierten die seltsamsten religiösen Erscheinungen, als welche wir die verschiedenen Religionen erkennen.

---

theus als Vertreter der Menschen den Zeus zu täuschen beabsichtigte und ihm anstatt das Fleisch und die Eingeweide des Stiers, die mit Fett umhüllten Knochen darbrachte. Es scheint, daß bei den Griechen solche betrügerische Opfer öfter vorkamen. Vergl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. Ueber die egypt.-relig. Anschauungen sagt Renouf (Vorl. über Entw. der Religion der alten Egypter S. 81), „daß alle Götter durch Drohungen sittlich und religiös gezwungen werden, das Flehen der Menschen zu erhören, und diese Drohungen seien noch dazu derart, daß man meinen sollte, sie könnten nur auf die Einbildungskraft eines Blödsinnigen Eindruck machen.“

IX.

Wahrheitselemente in außerheilsgeschichtlichen Religionen.

Derselbe Mann, der das Wort ausgesprochen, „die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster“, hat auch das andere gesagt: „Es giebt keine falsche Religion, die nicht einige Stücklein Wahrheit enthielte.“ Das kann aus einem doppelten Grund gar nicht anders sein. Erstlich müßte, wenn dies nicht der Fall wäre, im Menschen durch die Sünde jeder Gottesfunke ausgelöscht, jede Empfänglichkeit für das Evangelium vertilgt sein; sodann würde folgen, daß Gott auf keine Weise mehr, weder durch die Geschichte noch durch den Kosmos, auf das Gemüt des natürlichen Menschen einzuwirken vermöge. Gegen beides streitet die tägliche Erfahrung. Es bleibt vielmehr dabei, was ein christlicher Philosoph unseres Jahrhunderts ausgesprochen hat:[1]) „Wo Adams Nachkommen sich selbst täuschen, wo sie irren, wo sie lügen, geschieht es, so lange ihnen Vernunft inwohnt, — die zwar diesem oder jenem, z. B. einem Judas, nicht aber allen ausgehen kann — stets in irgend einer Ahnung der Wahrheit und nie ohne alles Interesse an derselben.“ Hierbei sind allerdings zwei Abwege zu vermeiden. Einmal soll nicht alles im Heidentum sich findende kurzweg als Teufelswerk abgeurteilt werden, sodann aber soll man nicht dem Wahne folgen, überall auch in den absurdesten religiösen Gebräuchen, Mythen ꝛc., tiefe Wahrheiten finden zu wollen. Missionare sind je und je in ersterem Irrtume, neuere Religionsphilosophen in letzterem befangen gewesen. Diese waren vielfach von der grundfalschen Voraussetzung beherrscht,

---

1) Daub, Judas Ischariot, I. 198.

die jüdische und christliche Religion sei nur graduell und nicht spezifisch von den heidnischen Religionen verschieden. So wurde der wesentliche Unterschied zwischen Offenbarungs- und Naturreligion verwischt, indem jene ungebürlich herabgedrückt und diese, den geschichtlichen Thatsachen widersprechend, emporgehoben wurde. Religionswissenschaftlich angesehen halten wir solchen Anschauungen die Frage entgegen: Wo findet man in der gesamten jetzt wohl bekannten heidnischen Religionsliteratur Erzeugnisse, die an Kraft des Geistes, an hoher sittlicher Denkart, an Tiefe religiösen Empfindens auch nur entfernt den Psalmen, einem Propheten Jesaia, Jeremia, Joel u. s. w. an die Seite zu stellen wären? Absolut keine. Und die Differenz zwischen jenen und diesen ist nicht wie schönes frühes Morgenlicht zum vollen hohen Tag, sondern recht eigentlich wie Nacht zu Tag. Der Unterschied ist womöglich noch größer, als er physiologisch angesehen zwischen Affe und Mensch besteht. Die Missionare aber möchten wir auf zwei Predigtstücke des großen Heidenapostels aufmerksam machen: das erste aus Lystra (Apostelgeschichte 14, 17), das zweite aus Athen (Apostelgeschichte 17, 22). Erstere Stelle redet von einem Bezeugen Gottes durch die Natur, die zweite von einem Ahnen Gottes bei den Menschen, das dort die die Inschrift „dem unbekannten Gott" bekundet.

Man kann von allen Völkern, von den Kulturvölkern wie von den Naturvölkern, aussagen, daß sie namentlich in ihren älteren Zeiten, aber zum Teil auch jetzt noch, eine große Lebendigkeit des religiösen Sinnes an den Tag legen. Ihr tägliches Handeln und Wandeln, ihr ganzes privates wie öffentliches Leben ist von vielen religiösen Weihen durchzogen und beherrscht. Ueberall tritt uns bei ihnen die Thatsache entgegen, daß ihr Leben religiös bestimmt ist, daß sie Gott fühlen und sich von ihm abhängig wissen. Ueberall ist aber auch bei ihnen das Religiöse und Ethische aufs engste mit einander verbunden. Ueberall läßt sich trotz des totalen Bankrotts, in den diese ihre religiöse und ethische Entwickelung endigte, „doch nicht verkennen, daß sich auch Züge der Wahrheit, Nachklänge des Ursprünglichen, ahnungsvolle Hinweise auf ein Besseres und Höheres, Antizipationen der vollkommenen Religion bei ihnen finden, daß die religiöse Entwickelung des Heidentums keineswegs aller Elemente der Wahrheit entblößt, daß es vielmehr eine Mischung von Wahr-

heit und Lüge, von Göttlichem und Dämonischem ist, nur daß die Lüge die Oberhand gewonnen hat, und von der Wahrheit nur ganz schwache Spuren sich finden." [1])

Ist dem also, so muß, auch wenn die heidnischen Religionselemente ganz irrige Vorstellungen aufweisen, ein gewisser Parallelismus zwischen diesen und der göttlichen Wahrheit stattfinden, so daß man hinter den mythologischen Religionsauffassungen bestimmte Ahnungen göttlicher Wahrheiten entdecken kann. Eben diese Wahrheiten sind das Lebenskräftige aller Religionen. Wären sie nicht vorhanden, so ließe sich nicht denken, wie überhaupt die Religionen einen das Leben der Völker so durchsättigenden Einfluß hätten ausüben können; denn eben die in denselben vorhandenen Wahrheitsstücke waren die Sternlein in der dunklen Nacht des Heidentums; sie waren die Brosamlein, die ihnen von des Herren Tische zufielen. Diese Thatsache liegt so klar vor Augen, daß kaum ein Kenner der heidnischen Religionen ihre Anerkennung wird verweigern können. Max Müller faßt sie in folgende Sätze zusammen: „Eine innere Anschauung von Gott, ein Gefühl menschlicher Schwachheit und Abhängigkeit, ein Glaube an eine göttliche Weltregierung, eine Unterscheidung zwischen gut und böse, ferner eine Hoffnung eines besseren Lebens — das sind einige von den Wurzelbestandteilen aller Religionen. Ob zu Zeiten verdeckt, dringen dieselben doch wieder und wieder an die Oberfläche. Ob häufig verzerrt, streben sie doch wieder und wieder nach ihrer vollkommenen Gestalt. Hätten sie nicht einen Teil der ursprünglichen Menschenseele gebildet, so würde die Religion selbst eine Unmöglichkeit und Engelzungen für menschliche Ohren ewig nur wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle geblieben sein." Müller hat hier in der Aufzählung der überall in den Religionen sich vorfindenden „Wurzelbestandteile" wichtige übersehen, was freilich ganz seinen religions-philosophischen Standpunkt bezeichnet: den Glauben an eine Offenbarung und an eine Erlösung in der oder jener Form. Nehmen wir diese Merkmale zu den obgenannten von Müller hinzu, so ergeben sich uns zwei Reihen: eine von religiösen und eine von sittlichen Wahrheitselementen. Die religiösen sind: a) die Gotteinheit, b) die Offenbarung,

---

1) Engelhard, Sophocles in d. „Monatsblättern" v. Gelzer, XXXVI. S. 29.

c) die Erlösung. Die sittlichen sind: a) die Unsterblichkeit der Seele, b) die Unterscheidung von gut und böse, c) die Anerkennung einer göttlichen Vergeltung, die in Belohnung des Guten und in Bestrafung des Bösen besteht. Daß wir die Unsterblichkeit der Seele zu den sittlichen Wahrheiten zählen, geschieht, weil wir der Meinung sind, daß sie allein den Menschen über das animalische Leben erhebt und ihm die so notwendige sittliche Würdestellung und Selbstachtung giebt.

Wir suchen zunächst die religiösen Wahrheitselemente in den verschiedenen Religionen nachzuweisen. Vor allem tritt die Gotteinheit wie eine unbewußt wirkende Macht überall im Heidentum hervor. Vielgötterei und Fetischismus vermochte nicht diesen instinktiv sich geltend machenden Zug des menschlichen Geistes auszulöschen. Von den Negervölkern haben wir auf Seite 94 den Hinweis auf Nyongmo oder Nyame gegeben. Der Reisende Wilson[1]) sagt hierüber: „Der Glaube an ein höheres Wesen als den Schöpfer und Erhalter aller Dinge ist allgemein. Auch ist dieser Begriff keineswegs unvollkommen oder nur dunkel entwickelt; er ist im Gegenteil der sittlichen und intellektuellen Natur des Volkes so tief eingeprägt, daß der Neger jedes System von Atheismus für viel zu lächerlich und abgeschmackt hält, als daß es einer Verneinung oder Bekämpfung bedürfe. Alles was in der Natur außerhalb des Menschen oder der Geister, welche man für etwas höher als den Menschen hält, sich ereignet, wird bereitwillig als etwas von Gott Ausgehendes anerkannt. Alle Stämme des Landes, mit welchen der Verfasser bekannt geworden ist, — und es sind deren nicht wenige — haben für Gott einen Namen, manchmal wohl auch einen doppelten oder dreifachen, womit die verschiedenen Eigenschaften Gottes als Schöpfer, Erhalter und Wohlthäter bezeichnet werden.“ Bei den Egyptern tritt dieses Streben nach Gotteinheit, wie schon Seite 91 angedeutet, deutlich hervor. Trotz der bis jetzt noch bestehenden Unsicherheit betreffs der Religionsanschauungen der alten Egypter, ist soviel jedenfalls sicher, daß dort neben der polytheistischen Auffassung eine monotheistische herging; das beweisen Stellen wie die auf einem Papyrus im Treppenhause des britischen Museums befindliche: „Der große Gott, der Herr Himmels

1) Wilson, Westafrika, übersetzt von Lindau.

und der Erde, der alle Dinge, die sind, erschaffen hat", oder wie diese: „O mein Gott und Herr, der mich geschaffen und gebildet hat, gieb mir ein Auge, deine Herrlichkeit zu erblicken, ein Ohr, sie zu hören." [1]) Vicomte de Rougé, einer der größten Egyptologen, sagt: „daß er nach genauer Durchsicht der ältesten egyptischen Texte, Hymnen und Grabgebete zur Ueberzeugung gekommen sei, daß das alte Egypten die Gotteinheit kannte." Man hat diese monotheistischen Religionsbegriffe einer esoterischen, den Priestern und Gelehrten allein bekannten Lehre zuschreiben wollen; allein dies zu beweisen ist bisher nicht gelungen.

Max Müller hat in die Religionswissenschaft den Namen Henotheismus eingeführt, im Unterschied von dem Monotheismus. Er versteht darunter jene Gemütsverfassung eines Andächtigen, in der er für den Augenblick dem angerufenen Gott alle göttlichen Attribute zuschreibt, als ob er der einzige höchste Gott wäre, so daß seinem Bewußtsein entschwindet, daß es noch andere gebe, die doch den angerufenen in seinen absoluten Eigenschaften beschränken müßten. Max Müller weist diesen Zug in der Religion der alten Indier nach. Auch Renouf bezeugt ihn an einer Reihe von egyptischen Hymnen. Da wird Osiris „der Gott der Götter", „das Haupt der Götter" genannt, von dem die Welt die Substanz habe. Ebenso wird in einem anderen Texte von Horus gesagt, daß er „Herr des Weltalls", „Richter der Welt" sei. Auf jeden dieser Götter fällt eine Fülle von göttlichen Eigenschaften, die im Grunde einander ausschließen. Auch der Egyptologe Wiedemann sagt:[2]) „Daß die Götterhymnen auf Papyrus und Stelen ohne Rücksicht auf die übrige Mythologie nur e i n e n Gott preisen und diesem alle Eigenschaften und Machtbefugnisse zuschreiben, welche sonst der Gesamtheit der Götter gebühren." Mit seinem Schlußsatz: „ohne daß darum monotheistische Ideen zu Grunde liegen", können wir nicht einverstanden sein; vielmehr sehen wir darin einen stark ausgesprochenen monotheistischen Zug.

Auch bei den Griechen ist der monotheistische Gottesgedanke überall ein wahrnehmbares Ferment. Welker sagt von der grie-

---

1) Vgl. Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der alten Egypter, S. 202.

2) Wiedemann, Egyptische Geschichte, I. 43.

chischen Religion, daß hier von der größten Wichtigkeit sei, daß von dem Apellativum Gott (theos) Zeus in der Form des Namens verschieden sei. Das hebe den Zeus, da ja theos und Zeus ursprünglich derselben Wurzel entspringe, über die anderen Götter empor und stemple ihn in besonderem Sinne zum Gott. Gewiß ist, daß Zeus den anderen griechischen Gottheiten nicht koordiniert, sondern hoch über die anderen gestellt ist. Er ist das Haupt und der persönliche Mittelpunkt nicht nur der Götterwelt, sondern der Weltregierung überhaupt, von ihm hängt alles ab, „welche Abhängigkeit durch das Bild der Kette und den daran hängenden Göttern trefflich veranschaulicht wird."[1]) Ilias 8, 13—27. Charakteristisch ist auch, daß Zeus niemals in eigener Person mit den Menschen in Berührung kommt, sondern sich immer der Athene, des Apollo, des Hermes oder der Iris als Vermittler bedient. Darin liegt doch eine erhabene, einzigartige Stellung des Zeus. Ed. Zeller[2]) bezeugt die hier besprochene Thatsache eines monotheistischen Strebens bei den Griechen noch deutlicher mit folgenden Worten: „Aus dieser Vielheit (der Götter) erhebt sich bei Sokrates, wie dies in jener Zeit überhaupt nicht selten war, die Einheit des Göttlichen, die auch der griechischen Religion nicht fehlte, nachdrücklich hervor." Von den nachhomerischen Griechen berichtet Nägelsbach[3]) das interessante Faktum, daß ihre sämtlichen Geschichtsschreiber entscheidende Thaten der Weltregierung niemals oder gewiß höchst selten auf eine namhaft gemachte einzelne Gottheit zurückführen, sondern auf „einen Gott", oder „den Gott" oder „ein Göttliches". Nägelsbach schließt den Abschnitt über die Vielheit der Götter, nachdem er dargethan, wie bei den Geschichtsschreibern ein merkwürdiger Wechsel und Gleichstellung herrsche von monotheistischer und polytheistischer Redeweise, mit den Worten: „Eben aus diesem Wechsel der monotheistischen und polytheistischen Ausdrucksweise geht zur Genüge hervor, daß die monotheistische Richtung ein fast unbewußter, naiver, dunkler Trieb ist, ein Licht, das in die Finsternis scheint, aber von dieser nicht begriffen wird. Das religiöse Bewußtsein läßt zwar einerseits die Götterwelt in

---

1) Preller, griechische Mythologie, I. 85.
2) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, II. 117, 118.
3) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 138.

Zeus zusammen- oder sozusagen aufgehen, kann sich aber andererseits auch der Vielheit göttlicher Gestalten nicht entschlagen, die ihm zuerst die Natur dargeboten hat."

Wir kommen zu den semitischen Völkern. Hier nun ist die Wahrnehmung hochbedeutsam, daß während es bei den nicht-israelitischen Semiten ein charakteristisches Merkmal ihrer Theogonien ist, allgemeine Prädikate der Gottheiten zu Einzelnamen und damit zu Einzelgottheiten zu verdichten (Baal = Milk, Adon = Mar oder Marna, Allât = Uzza u. s. w.),[1] so ist bei den Israeliten trotz den häufigen bildlichen (metaphorischen) Benennungen Gottes, doch niemals eine Differenzierung des Schöpfergottes in polytheistische Götter vorgekommen. Vielmehr wird bei ihnen die Persönlichkeit Gottes scharf und bestimmt als die *eine* und *überweltliche* festgehalten. Weder mit den Naturkräften noch mit den Prädikaten wird Jehovah verwechselt und niemals tritt der Versuch hervor, aus den verschiedenen Namen Elohim, Jehovah, Schaddai = Allmächtiger, Kadosch = Heiliger, eigene und vom Ursprünglichen verschiedene Gottheiten zu schaffen. Alle derartigen sonst überall wuchernden Tendenzen schweigen hier. Und diese wahrlich geradezu verblüffende Thatsache gehört zum Großartigsten in der Religionsgeschichte. Dieses der israelitischen Religion einzig anhaftende Merkmal stempelt sie zu einer Religion, die allen anderen gegenübersteht.

Was nun aber unsere Frage nach eingottheitlichen Spuren bei den semitischen Völkern betrifft, so sagt darüber Bäthgen: „Erwägt man die seit langer Zeit beobachtete Thatsache, daß die einzelnen semitischen Völker und Stämme je eine Hauptgottheit verehrten, neben welchen die übrigen Götter mehr oder weniger zurücktraten, und erinnern wir uns endlich daran, daß eine Göttergestalt wie des Himmels Herr, eine noch weitergreifende Bedeutung hatte, insofern er für mehrere weit von einander abliegende Gebiete der höchste Gott war; erwägt man dies alles, so läßt sich in der That nicht leugnen, daß der Gottesglaube der heidnischen Semiten in der Urzeit ein einfacherer gewesen sein mußte, als etwa der der Griechen und Römer. Die Namen der großen semitischen Götter sind nicht sowohl Eigennamen als vielmehr synonyme Prädikate für den Be-

---

1) Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 262 f.

griff „Gott", und bezeichnen ihn als den „Herrn" und „König" seines Volkes oder auch als den „Erhabenen", den „Herrlichen", den „Gewaltigen". Alle diese Prädikate gelten ursprünglich einem und demselben Wesen. Die Indentifizierung des Gottes mit der sichtbaren Naturerscheinung ist das Sekundäre und ist als Trübung eines älteren und reineren Gottesglaubens zu betrachten", sagt Bäthgen weiter und weist namentlich darauf hin, daß die Semiten „von vornherein" das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein sittliches aufgefaßt hätten, daß demnach die Verehrung von Göttinnen, die doch notwendig die sittliche Stellung Gottes aufhebe und diesen naturalisiere, eine spätere Entwickelung der Religion bezeichne. Ferner erklärt sich Bäthgen die Namengebungen von Personen in so vielen heidnisch-semitischen Völkern, wie in den Composita mit El (Ilu) z. B. Hasael (1 Kön. 19, 15), Rahel, Karibael, Ismael, Aus'il (bei den Himjaren), Waqahil (Keilinschrift) aus einem auch neben dem Kult des heidnischen Polytheismus vorhandenen Bewußtsein von einem höchsten Gott (El), der im Grunde allein mit Recht diesen Namen habe. So liegen denn doch gute Gründe vor, auch bei den Semiten den Gedanken der Gotteinheit als eine stille, in uralter Zeit in ihrem religiösen Bewußtsein wirksame Macht zu erkennen, leuchtet er doch überall aus ihrem Götterhimmel wie ein Stern erster Größe hervor.

Der Ahura mazda der Perser wird als der allein wahre und einzige Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, der natürlichen und sittlichen Weltordnung im Zend-Avesta aufgefaßt. Ob er eine von Zarathustra mit Hilfe eines Königs (Vistaspa) dem sonst feueranbetenden Volke aufgezwungene, oder ob er eine kraft besserer Einsicht angenommene Gottheit war, so dürfte doch wohl soviel feststehen, daß ohne schon vorhandene monotheistische Kultanschauungen und Tendenzen niemals eine derartige, allen andern Lügengöttern — so nennt Zarathustra diese andern Götter — ein Ende machende Religionsveränderung möglich gewesen wäre.

Vom Henotheismus, wie ihn Max Müller bei den Indiern annimmt, haben wir bereits geredet. Graßmann, der Uebersetzer der Rik-Veda-Lieder ins Deutsche, nennt den Varuna den höchsten Gott der vedischen Zeit, „durch welche sich noch eine monotheistische Grundrichtung hindurchzieht."

Ein zweites Wahrheitselement, das in allen heidnischen Religionen sich findet, ist der Gedanke der Offenbarung, der ganz wesentlich dem Religiosen Bürgschaft für seine Frömmigkeit geben muß. Wir können nicht von Religion reden, ohne zugleich unsere Aufmerksamkeit auf diesen grundlegenden Bestandteil derselben zu richten. Alle geschichtlichen Religionen machen nämlich Anspruch, auf Offenbarung zu ruhen, und keine Religion wird ohne Offenbarung den Charakter, Religion zu sein, zu bewahren im stande sein. In welcher Form nun auch die Offenbarungen sich vollziehen: an Offenbarungen glauben alle Völker, und führen auch meist ihre religiösen Ursprünge auf die Gottheit zurück. Diese soll den Menschen bald in eigener Person, bald durch ihre Gesandten ihren Willen mitgeteilt, sie über die Glaubenswahrheiten und die Gottesverehrung unterrichtet und unter ihnen Opferstätten und Gottesdienste gegründet haben.[1]) Denn es ist richtig, was Kaftan sagt:[2]) daß die Frage, ob eine Religion wirklich auf Offenbarung beruhe, identisch ist mit der anderen, ob sie wahr ist oder nicht. Nur das ist nicht richtig, daß unter Offenbarung nur eine Kundgebung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe der Menschen zu verstehen sei. Das ist ja nicht zu leugnen, daß das eigene Wohl und Wehe ein stets auch im Hintergrunde lauerndes bedeutendes Interesse an der Kundgebung Gottes hat. Aber es giebt ein der Selbstachtung des Menschen entsprechendes und darum im tiefsten Grunde sittliches Motiv, nicht für nichts und wieder nichts Gottesdienst zu thun, und die religiösen Vorschriften zu beobachten, wenn doch alle damit verbundenen Vorstellungen lauter Wahn und Wind wären. Dieses sittliche Motiv ohne direkte Beziehung auf ein Lebensgut, verbunden mit einem Durst nach Gott, dem lebendigen Gott, kann für sich allein schon Offenbarungsgrundlagen erheischen, ohne gerade nur auf einem Seligkeitshunger zu ruhen. Dieser Gedanke nun, daß man es nämlich in der Religion so gut und noch mehr mit Realitäten zu thun habe, als in der konkreten Welt, tritt überall hervor und spricht sich darum auch im Verlangen nach Offenbarung aus. Unter Offenbarung versteht

1) Zeller, Vorträge und Abhandlungen, II. 59.
2) Kaftan, Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. S. 197.

aber der Religiose nirgends in der Welt das durch die Natur und Geschichte versichtbarte Walten und Regieren Gottes. Er kann davon sehr lebendige Eindrücke haben; aber er weiß, daß demselben doch so sehr der Charakter des Natürlichen und Gewöhnlichen anhaftet, daß er es nicht unter den Begriff von Offenbarung stellen wird. Der Mensch trägt vielmehr das Bewußtsein in sich, daß er ohne außerordentliche göttliche Zeugnisse nicht das findet, was sein religiöses Bedürfnis erfordert. Denn das Naturgeschehen macht ihm so sehr den Eindruck eines selbstständig sich abwickelnden Prozesses, daß er mit dem Gedanken, Gott habe ja einmal die Natur mit dieser ihr inhärierenden Gesetzmäßigkeit ins Dasein gesetzt, sich niemals religiös zufrieden geben kann. Schon der geistvolle Pascal meinte: „Alles in der Natur giebt uns Stoff zu Zweifel und zur Unruhe. Wenn ich darin nichts sehen würde, was auf einen Gott hinweist, so wäre ich entschlossen, nicht zu glauben. Wenn ich überall Spuren eines Schöpfers sehen würde, so würde ich im Frieden im Glauben ruhen. Da ich aber zu viel sehe, um leugnen, zu wenig um mich vergewissern zu können, so bin ich in einem beklagenswerten Zustand und wünsche tausendmal, daß die Natur, wenn ein Gott sie trägt, es unzweideutig zeigte, und daß, wenn die Kennzeichen trügerisch sind, Gott sie ganz unterdrückte, damit sie alles oder nichts sagte, und ich im stande wäre, zu sehen, wonach ich mich richten soll.“ Sogar der Philosoph Kant, der alle Religion nur auf das Gesetz der praktischen Vernunft gründen will, bemerkt, wie die Menschen ein Hang veranlasse, zu der Vorschrift der rein moralischen Religion noch die Offenbarung hinzuzunehmen. Ein anderes Zeugnis ähnlicher Art giebt uns ein deutscher Dichter Geibel:

Im Weltall sucht ich ohn Ermatten
Dich zu ergründen voll und ganz.
Doch Nachts verhüllst du dich im Schatten
Und birgst am Tage dich im Glanz.
Und wenn das Morgenrot mich weckte
Und überglüht aus meinem Traum,
Die Hand ich tastend darnach streckte,
Es war nur deines Kleides Saum.
Wohl ruft der Donner deinen Namen,
Wohl zeigt der Blitz uns deine Spur,

Doch ob sie, deine Boten, kamen,
Sie bringen halbe Kunde nur.
O, was von dir die Dinge stammeln
Mit dunklem Deuten fort und fort,
Wirst du's Erhabner, nie versammeln
In ein lebendig klares Wort?

Was der Mensch unter Offenbarung versteht, ist was das griechische, neutestamentliche Wort offenbaren bedeutet, nämlich enthüllen. Im Natur- und Geschichtslauf verhüllt sich Gott, und man ist genötigt, ihn zu suchen, ohne doch zu einem Finden zu gelangen. Die Offenbarung soll ihn uns so enthüllen, daß wir seiner gewiß sind. Das geschieht immer in einer aus dem Naturlauf niemals erklärbaren, also in einer alles natürliche Geschehen übertreffenden Weise und kommt uns mit Ausschluß allen Zweifels nach der allgemeinen Anschauung durch hörbares Reden und sichtbares, überhaupt sinnenauffälliges Thun, oder durch inneres Erleben zum Bewußtsein.

Der Unterschied zwischen der Offenbarung im Christentum und derjenigen im Heidentum ist der, daß die im Christentum als Geschichte berichtete Offenbarung einen derart sittlich reinen und zugleich religiös ernsten, unvermittelten Charakter hat, daß sie dem innersten religiösen Empfinden und Wissen kongenial ist und daß durch sie ein Getroffenwerden von Gott, also eine Art Nachwirkung jener Offenbarung, vermittelt und im Geiste nacherlebt werden kann. Im Heidentum dagegen fällt die Offenbarung entweder stets in die Vergangenheit, oder ist, wenn der Gegenwart angehörig, das Vorrecht nur weniger; in allen Fällen aber stellt sie nach Ursache und Zweck so wenig religiös und sittlich rein sich dar, daß sie weder dem Geiste congenial ist, noch nacherfahren werden kann. Sie beruht deshalb stets nur auf blindem Vertrauen, niemals aber auf einem inneren Selbsterweis. Soll nun aber im Heidentum durch Offenbarung in der oder jener Form für Lebenslagen des Zweifels, der Ratlosigkeit, für Sicherheit des religiösen Verhaltens in Landes- oder Familienkalamitäten gesorgt und Klarheit im Handeln und Wandeln gegeben werden, so ist nicht zu übersehen, daß doch immer in diesem Verlangen ein starkes Abhängigkeitsgefühl von Gott und ein Drang nach Sicherheit im religiösen Thun sich ausspricht.

Es liegt unserer Aufgabe fern, näher auf die Offenbarung nach christlicher Auffassung einzugehen; es lag uns nur ob, den Allgemeinbegriff, was der Mensch überhaupt unter Offenbarung sich denkt, zu geben und zugleich die Merkmale zu bezeichnen, die an der außerheilsgeschichtlichen Offenbarung haften. Hier ist also nur der Erweis, daß alle Religionen Offenbarung beanspruchen und daß die oben angegebenen Merkmale sich überall an ihr finden, zu leisten. Damit will aber eben das unverwüstliche Bedürfnis der Menschheit nach Offenbarung dargethan werden.

Allerdings liegt in der Bereitwilligkeit, mit der die Heidenwelt den Anspruch der Religion, Offenbarung zu sein, gläubig bejaht, der weitere ihr selbstverständliche Gedanke, daß wenn es Götter giebt, in diesen etwas liegen müsse, das dem menschlichen Bedürfnis entgegenkommen wolle. So sagten die Stoiker gewiß richtig: „Wenn es Götter giebt, so muß es auch Weissagung geben,"[1]) und begründeten dies ungefähr wie folgt: Wenn es Götter giebt und dennoch keine Offenbarungen von ihnen an die Menschen erteilt werden sollten, so könnte der Grund nur entweder darin liegen, daß sie den Menschen nicht wohl wollten, oder daß sie nicht vermögend wären, das Verborgene oder Zukünftige zu erkennen, oder daß sie die Belehrung über dergleichen nicht als ersprießlich für die Menschen ansähen, oder daß sie es unter ihrer Würde hielten, den Menschen dergleichen mitzuteilen, oder endlich, daß sie keine Mittel hätten, es ihnen zu offenbaren. Von allen diesen Annahmen, sagen sie, ist aber keine einzige zuzugestehen. Denn die Götter sind wohlwollend gegen die Menschen gesinnt; sie kennen die den Menschen verborgenen Dinge; es liegt aber im Interesse der Menschen, Belehrung darüber zu erhalten; es ist der Würde der Götter durchaus entsprechend, sich auch durch solche Belehrung den Menschen wohlthätig zu erweisen, und endlich, es kann ihnen auch nicht an Mitteln fehlen, sie den Menschen zukommen zu lassen.[2]) Darin liegt das aller Religion sehr stark zu grunde liegende Gefühl, daß sie nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite habe, daß sie eigentlich doch auch, und das ganz wesentlich, eine Beziehung Gottes

---

1) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, III, S. 316.

2) Schoemann, Griechische Altertümer, II, 280. 3. Auflage.

zum Menschen und nicht blos eine solche des Menschen zu Gott sei, ja daß die Initiative dieser Beziehung nur auf seiten Gottes liegen könne. Es ist dies ein Gedanke, der mit dem Gottesbegriff unzertrennlich verbunden ist. Es muß, heißt es hier, in Gottes Wesen liegen, sich um uns zu kümmern. Hierin ist ferner das außerordentlich wichtige Moment enthalten, daß diese Beziehung Gottes zum Menschen ganz anders zu fassen ist, als die selbstverständlich vorausgesetzte zur Welt. Eben hier ist ein Verhältnis von Person zu Person, von Geist zu Geist, aber niemals im pantheistischen Sinne.

Zahlreiche Belege finden sich für mannigfaltige göttliche Kundgebungen bei den Griechen. „Wissen," sagt Nägelsbach,[1]) „ist bei dem homerischen Menschen Erfahren. So hat er auch sein Wissen von den Göttern nicht aus seinem Innern, sondern aus der Erfahrung geschöpft, ihm zugekommen durch den Verkehr der Götter mit den Menschen. Was die Götter sind, wie sie es halten und treiben, wissen die Helden des Dichters aus dem, was sie persönlich von ihnen hören und sehen." Indes schon zur Zeit der epischen Handlung bei Homers Odysseus hat der Verkehr der Götter mit den Menschen abgenommen, und ist zur Zeit des Dichters ganz erloschen. Was man von ihnen weiß, das ist niedergelegt in den Geschichten derselben.

Als ein Mittel der Offenbarung wird dann die Mantik angesehen, wobei zwei Arten unterschieden wurden: die natürliche oder kunstlose und die kunstmäßige. Eine kunstlose Mantik ist es, wenn dem Menschen die Offenbarungen der Gottheit entweder im Traumgesicht zukommen, oder auch im Wachen seine Seele auf gewisse Weise erleuchtet, ein erhöhtes Seelenvermögen, eine Ekstasis in ihm hervorgerufen wird, wodurch er im stande ist, das den Andern Verborgene zu erkennen und kund zu thun. Die kunstmäßige Mantik dagegen bestand in der Beobachtung und Deutung gewisser Zeichen, durch welche der Wille der Götter zu erfahren war. Sodann erschienen die Orakel als Stätten der Weissagung, so das dodonäische, so das delphische. Das Orakel zu Dodona war nach Herodot das älteste. Schon Homer kennt den dodonäischen Zeus

1) Nägelsbach, Homerische Theologie. S. 132.

und die heilige Eiche, durch welche der Wille Gottes kund wurde, nicht durch Worte, sondern durch symbolische Zeichen: Das Rauschen in der Eiche und das Gemurmel einer an ihrem Fuße quillenden Quelle. Die Ausleger waren im Anfang Männer, die sogenannten Hypopheten (Propheten), später drei alte Frauen. Dieses Orakel stand lange in hohem Ansehen. Bedeutender war indes dasjenige zu Delphi. Die Pythia, zuerst eine Jungfrau, später eine Frau von über 50 Jahren, setzte sich, nachdem sie Lorbeerblätter gekaut und aus der heiligen Quelle Kassotis getrunken, auf einen über einem Erdspalt angebrachten Dreifuß und ließ den aus jenem aufsteigenden Dampf auf sich wirken. Strabo nennt diesen Dampf das begeisternde Pneuma (Geist). Dann gab sie die Sprüche, metrisch und prosaisch. Was die Wirksamkeit betrifft, so genoß dieses Orakel von der dorischen Wanderung bis auf Philipps Zeiten das unbedingteste Vertrauen. Es bestätigte die Gesetzgebung Lykurgs und übte auf das ganze Griechenvolk einen großen politischen Einfluß aus.

Auch die Gläubigen des Zend-Avesta in Persien stützen sich auf Offenbarung, indem sie Zarathustra für einen göttlichen Propheten halten, dem Gott (Ahura mazda) seine Gunst geschenkt, und mit dem er in umittelbarem Verkehr gestanden habe. Die von seinen Schülern im Avesta niedergelegten Sprüche und Vorschriften sind göttlichen Ursprungs und darum über allem Zweifel erhaben. Also hier eine einmalige geschichtliche Offenbarung, und ein Kriterium des Ueberlieferten nach hohen sittlichen und religiösen Gedanken giebt es so wenig als bei den Griechen. Die stammverwandten Indier haben eine etwas andere Anschauung der Offenbarung; man könnte sie die mystische nennen. Sie sagen, der Veda sei von Brahman geoffenbart und von göttlichen Weisen, die von Gebrechen der Menschen frei waren, geschaut worden. Ein Reden der Götter mit den Menschen kennen sie nicht. Nach der Lehre der Brahmanen ist der Veda Sruti, d. h. Offenbarung; alles übrige aber, so heilig es sein mag, kann nur den Namen Smriti, d. h. Ueberlieferung beanspruchen. An dem göttlichen Ursprung des Veda zu zweifeln, ist Ketzerei. Buddha war ein solcher Ketzer. Merkwürdig ist, daß in den Veda-Hymnen die Inspiration nicht gelehrt ist. Die Dichter bekennen einfach, daß sie oder die

Freunde den Hymnus machten, wie ein Zimmermann den Wagen, daß er denselben in seinem Geiste schuf und in seinem Gedächtnis behielt; doch waren sie höherer Einflüsse nicht ganz unbewußt, sprechen sie doch auch aus, daß der Hymnus von Gott gegeben, devatham sei. Sogar Buddha, der unter den Religionsstiftern derjenige ist, der keinen obersten Gott anerkennt, wird inkonsequenterweise von den spätern Schriften seiner Schule als im Besitz einer Offenbarung dargestellt.

Die alten Egypter haben namentlich in Träumen Offenbarungen gesehen und darum einen großen Wert auf ihre Deutung gelegt. Dann tritt der Offenbarungscharakter ihrer religiösen Anschauungen bei den Reden der Götter mit den Pharaonen hervor. Orakelwesen, Astrologie und sonstige Zeichendeuterei waren überhaupt bei den alten Egyptern sehr ausgebildet und beherrschten ihr ganzes Leben. Die öffentlichen Unternehmungen wie die Angelegenheiten des täglichen Lebens: Reisen, Heiraten und Rechtsstreitigkeiten mußten nach dem in den Gestirnen oder in Zeichen offenbaren Willen Gottes geregelt werden.

Am wenigsten weiß die chinesische Religion von Offenbarung. Immerhin ist etwas davon im Schuking (einem kanon. Buch) vorhanden, sofern dieses klassische Buch berichtet, daß Gott zweimal mit dem Könige Wen geredet habe. Außerdem sind Kongtse und die übrigen Urheber der kanonischen Schriften zwar nicht unfehlbare, aber doch weniger fehlbare Organe der himmlischen Wirksamkeit als andere, so daß den klassischen Schriften doch auch eine Art besonderer Heiligkeit und höherer Erleuchtung zukommt. Eine Art kunstvoller Mantik liegt in der Geomantie, indem durch sie die Gesetze der Geisterwelt und ihre Beziehungen zum Diesseits erschlossen werden.

Bei den Römern offenbarte sich der Wille der Götter in den sibyllinischen Büchern, deren drei, ursprünglich waren es neun, im kapitolinischen Tempel aufbewahrt und in schwierigen Fällen zu Rate gezogen wurden. Außerdem waren die Auguren und Haruspices, die Vogelflugdeuter und Eingeweideschauer, die Kenner und Mittler des göttlichen Willens. Aehnliche Offenbarungen kannten auch die Priester der Azteken in Mexiko. Die Naturvölker haben vielerlei Medien, um Blicke in die unsichtbare Welt zu thun und Verborgenes zu erfahren.

Wie tief im 2. und 3. Jahrhundert nach Christi Geburt das Verlangen der ernsteren Heiden im ganzen römischen Reiche nach göttlicher Hülfe und Offenbarung war, bezeugen uns die eingehenden Forschungen auf diesem Gebiete. J. Burckhardt sagt:[1]) „Die verschiedenen heidnischen Religionen im ganzen römischen Reiche waren einig in der Annahme begnadigter Orte und Stellen, wo man den Willen der Götter deutlicher als sonst vernehmen konnte, und so gab es Orakeltempel, Orakelquellen, heilige Erdspalten, Grotten u.s.w. in allen Provinzen, oft aus sehr alter vorrömischer Zeit mit allen möglichen Arten der Befragung und der Antwort. In dieses Gebiet gehört schon das Uebernachten in den Tempeln des Aesculap und Serapis zur Erzweckung von Heilträumen, wobei sich oft eine sehr gebildete Gesellschaft zusammen fand.“ „Man schmachtete,“ sagt Hausrath,[2]) „nach einer unmittelbaren Berührung der Seele mit Gott, und statt ihn in der Welt zu suchen (?!), hatte man sich zwei Wege ausgefunden, wie man sich diesseits und jenseits die Hand reichen könnte. Entweder göttliche Mittler sollten von oben her der Menschheit die Hand reichen, oder umgekehrt, der Mensch sollte sich so vergeistigen, daß er fähig würde, in unmittelbarer Intuition das Göttliche zu schauen.“ Solche gewaltige, tiefgehende und über Länder verbreitete religiöse Erscheinungen, wie die vorliegende, dürften doch etwas mehr, als es der Fall gewesen, eine ernste Forschung auf sich ziehen. Aber es geht hier, wie den gewaltigen religiösen Bewegungen des Mittelalters, wie sie in den Kreuzzügen, in den zahlreichen Orden rc. sich kund thun, die Wissenschaft hat höchstens einige ungenügende religiöse, dann einige politische und soziale, allermeist aber unreine Motive zur Erklärung bei der Hand und begreift darum auch niemals derartige hochgradige und tiefliegende Fieberzustände am Körper der Menschheit.

Der dritte religiöse Gedanke, den wir in allen Religionen finden, ist derjenige der Erlösung. Dorner[3]) hat die Idee der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen als ein in allen Religionen erstrebtes Ziel angesehen. „Inkarnationen, wie des Krischna

1) J. Burckhardt, Konstantin. S. 233.
2) Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, II, 46.
3) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 16.

im Hinduismus, Apotheosierungen von Menschen, wie im Hellenismus, hat man hiefür angeführt, und ist so zum Schlusse gekommen, daß das ganze Heidentum auf diese Idee zustrebe, ohne freilich von seinem Standpunkt aus sie auch nur von ferne in ihrer Wahrheit konzipieren zu können." Wir glauben nun aber nicht, daß die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ein grundtreibendes Motiv jener im Heidentum vorhandenen Gottmenschfiguren ist; denn dem Bewußtsein des Menschen ist der Gedanke fern, daß des letzteren Ziel sein müsse, jemals zu einem Gott zu werden. Treten Apotheosierungen dennoch im Heidentum hervor, so sind sie Ausnahmen und sind so begründet, daß man deutlich erkennt, daß eben gerade der gewöhnliche Fromme niemals zu dieser Höhe des religiösen Zieles sich emporschwingt. Ein gewisses richtiges Richtigkeits- und Abhängigkeitsgefühl hält ihn davon ab. Umgekehrt ist des Religiosen erster Wunsch und erste Idee, nicht die Menschwerdung eines Gottes in dem Sinne einer Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen, sondern die Rettung und Erlösung aus dem Elend der Sünde und des damit verbundenen Uebels. Das ist ein Grundgedanke aller Religionen. Um diesen Gedanken gruppieren sich die anderen: das Herabsteigen Gottes, die Sendung eines vollkommenen Heiligen oder Weisen, die Mittlerstellung einzelner Göttergestalten, die höchst wertvollen allgenugsamen Sühnmittel 2c. Besieht man sich diese Gedankengruppierungen genauer, so ergeben sich zwei verschiedene Momente: ein religiöses und ein sittliches; bald tritt mehr das eine, bald mehr das andere hervor. Nach der religiösen Seite schreit das Innere des Menschen nach Sühnung des ihm um seiner Sünden willen zürnenden Gottes, also nach Verwandlung des Zornes Gottes in Huld und Gunst. Nach der sittlichen Seite verbindet sich auf Grund des Bewußtseins: „Wer kann wissen, wie oft er fehlt," mit dem Erlösungsbedürfnis von Schuld und Fehler, der Wunsch nach einer sittlichen Regeneration, wie David nach seinem Falle im 51. Psalm bittet: Schaffe mir Gott ein reines Herz und erneuere in mir einen gewissen Geist. Bei der Sühne tritt dem Menschen die Forderung einer allerhöchst zu wertenden Gabe, bei der sittlichen Erneuerung des Menschen, oder sagen wir der Menschheit, das Verlangen nach einem über alles menschliche Können hinausragenden Beistande und Helfer vor das Ge-

wissen. Hier geschieht es nun, daß die sittliche Anlage zur Vorstellung eines sittlichen Helfers in idealer Vollkommenheit fortschreitet, und den sich als mit wunderbaren Kräften himmlischer Erkenntnis, Weisheit und Wahrheit ausgerüstet denkt. Der Erlösungsgedanke findet aber hauptsächlich in ersterer Form, d. h. als Befreiung von Schuld, einen Ausdruck in den heidnischen Religionen und zwar in den Opfern. Liegt das Wesen des Opfers darin, um den thatsächlichen Beweis des vollen Ernstes der Gesinnung zu geben, so liegt der Gedanke der Sühnung allen Opfern mehr oder weniger nahe. Verschuldetes wieder gut zu machen, bei der Gottheit wieder Gnade zu erlangen, und durch eine entsagende Hingabe gleichsam die Gabe zu weihen, sind wesentliche das Opfer umgebende Gedanken. So liegt denn in der oder jener Gestalt, oft blos ahnungsweise, oft aber auch klar bewußt, die Idee der Erlösung allen Opfern zu Grunde.

Daß die Opfer bei einzelnen Völkern mehr nur bezwecken, Unheil und schwere Schicksalsschläge abzuwehren, also gleichsam die Götter zu beschwichtigen, zeugt nicht gegen den eben ausgesprochenen Gedanken. Das gute Gewissen erwartet nichts Heilloses. Das ist aber eben nicht vorhanden, darum wird das Opfer irgendwie doch den Sühngedanken und Lösung aus einer vorhandenen Gewissensverhaftung ausdrücken. Also ganz ohne jegliche ethische Betheiligung, meinen wir, bleibt auch das sonst tiefstehende Opfer nicht.

Dem Opferkultus nachspüren müssen wir nicht; er findet sich von „den amerikanischen Jägervölkern bis zu den Völkern aller Kulturstufen,"[1]) hat sich aber bei den verschiedenen Völkern je nach ihrer ethnologischen Naturanlage verschieden entwickelt. Bei den Chinesen ist er weniger ausgebildet, als bei den Hindus, bei den Egyptern wieder anders, als bei den Negern. Namentlich die Hindus haben ein bis ins Detail festgesetztes Opferritual. Die Anschauung von der Opferfähigkeit (mêdha) bildet bei ihnen ein wichtiges Moment. Nach den Brahmanaschriften wurden im Anfang Menschen, sodann Rosse, später Ochsen, dann auch Schafe und Ziegen den Göttern geopfert. Die Opferfähigkeit war immer wieder aus dem betreffenden Opfergegenstand gewichen. Nach und nach machten

---

1) Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. Artikel Opfer.

die blutigen Opfer den unblutigen Platz. Die Frucht der Erde habe nunmehr die Kraft, welche früher den Opfertieren innewohnte, sagen die Brahmanas.[1]) Das Opfer aber war nur wirksam, wenn es fehllos dargebracht wurde; dann aber sicherte es alle Güter: Reichtum, Nachkommenschaft, Eintritt in den Himmel. Ein Priester, „der Arzt des Opfers," mußte wachen, daß das Opfer tadellos vollzogen wurde.[2]) Zwei Ideen sind im indischen Opferkultus enthalten: erstlich die im Grunde von der Gottheit anerkannte und bestimmte Opferfähigkeit, und zweitens die Fehllosigkeit, die freilich durch die spätere pantheistische Entwickelung eine völlig andere Begründung erhielt. In der Art und Weise, wie das Wort Puruscha in den Vedas vorkommt, scheint die Mythologisierung des Opfers selbst vorzuliegen. Puruscha bedeutet bald Idealmensch, bald Geist, bald Persönlichkeit.[3]) Als die Götter nämlich ein Opfer veranstalteten, opferten sie Puruscha. Aus diesem Universalopfer entstanden die Hymnen, die, beim Opfer rizitiert, besonders wirksam waren. Aus seinen Opferstücken machten die Götter die Welten. Damit ist in mystischer Weise ein Zusammenhang zwischen jedem einzelnen Opfer und jenem einen ächten Hauptopfer hergestellt, aus welchem jedem Opfer die Kraft und Würdigkeit zufließt. Die Idee, daß in einem vollkommenen Ganzopfer, welches das größte im Universum ist, alle anderen Opfer ihre Gültigkeit haben, schimmert hier durch. Immerhin ist bemerkenswert für das indische religiöse Fühlen und Denken, daß der Trieb nach Heilssicherheit eine ganze heilige Literatur geschaffen hat. Denn die Frage, welches Ritual — der liturgische Brauch der Brahmanengeschlechter war verschieden — das wahre der Reinigung, der Sühnung sei, veranlaßte die Feststellung eines Rituals, das keine Zweifel übrig lassen sollte. Dasselbe war das im Veda geoffenbarte, aber mit Kommentaren versehene Brahmanenritual. Hier ist vieles von Neueren rein intellektualistisch erklärt und sind tiefere religiöse Motive, die gewiß doch vorhanden waren, dabei völlig außer acht gelassen worden.

---

1) Chantépie de la Saussaye. I, 365.

2) A. Weber. Zur Kenntnis des vedischen Opferrituals. Indische Studien. X, XVIII.

3) Ludwig, Mantraliteratur, S. 299.

Bei den Anhängern des Zarathustra in Persien findet sich in dem noch heute gefeierten „Fest für den Tod" sehr deutlich die Idee der Sühnung oder Genugthuung. Diejenigen Seelen nämlich, welche ihre Strafe abgebüßt haben, werden aus dem Ort der Verbannten (Dutsakh) auf die Erde entlassen. Nur diejenigen, für welche hinreichende Genugthuung geleistet war, durften bei diesem festlichen Anlaß zum Himmel erhoben werden.[1])

Wir gehen zu den Griechen über, welche in mancher Beziehung den Indern geistig ähnlich gerichtet waren. Das Streben nach Sühne wird bei ihnen in vielen klassischen Stellen ausgesprochen. Eine besonders schöne Stelle in Aeschylos „Eumeniden," wo der von Delphi nach Athen geflohene Muttermörder Orest gegenüber den ihn verfolgenden Rachegöttinnen, die ihn bis zum Tode verfolgen und dahin bringen wollen, wo alle Frevler büßen, die Ueberzeugung ausspricht, daß er durch Opferblut schon gesühnt sei, lautet:

Das Blut an meiner Hand brennt nicht mehr und bleicht,
Das Greuelmal des Muttermords ist weggespült.
Es war noch frisch, da hat es Phöbos am Altar
Durch Blut von Ferkeln, die er opferte, getilgt.
Was soll ich lang erzählen, mit wie vielen ich
Verkehrte, ohne daß auch einer Schaden nahm?
Die Zeit entsündigt alles und wird alt mit uns."
(Uebersetzt v. Mähly.)

Viele Opfer hatten denn auch seit Homers Zeiten sühnende Bedeutung. Nicht nur wegen Blutschuld, sondern auch wegen anderweitiger Versündigungen wurde von der Religion Sühne verlangt. Es gab öffentliche und allgemeine Sühnfeste, wie die Thargelien, wie auch zahlreiche private Sühnhandlungen. Nach der Iphigenia von Aeschylos und nach anderen Schriftstücken gab es bei den Griechen Menschenopfer, mit denen die Vorstellung einer Stellvertretung verknüpft war. „Ein Unheil wird alle treffen, wenn es nicht gewendet wird durch den Tod einer Person; eine Seele wird gegeben für viele."[2]) Es erfordert aber die Menschenopferung einen ausdrücklichen Befehl des delphischen oder dodonäischen Orakels. Zahlreich sind derartige Berichte. So reinigt Epimenides die Stadt

1) Rhode, Heil. Sage des Zendvolkes. S. 410.
2) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. S. 196.

Athen mit Menschenblut; so opfert Themistokles auf Befehl des Sehers Euphrantides, der einige Zeichen so deutet, vor der Schlacht bei Salamis drei vornehme gefangene Perser. Gerade aber diese Opfer haben durchaus einen stellvertretenden, sühnenden Charakter.

Bei den Chinesen sucht man scheinbar vergeblich nach einer Idee der Versöhnung. Und allerdings findet sich weder in der Ahnenverehrung noch Geomantie etwas davon. Doch möchte das in einigen Gegenden zwischen dem 9. und 18. Tage nach dem Tode vorkommende Sündenbekenntnis[1]) Gedanken einer Versöhnung enthalten, denn wozu sollten die Lebenden unter allerlei Ceremonien der gegenwärtigen Priester vor den Geistern ihre Sünden bekennen? Der eigentliche Mittler aber des Reiches ist der Kaiser. Er muß den Schangti versöhnen, muß ihm seine Sünden bekennen, wenn das Land von Unglück heimgesucht wird, und muß ihm jährlich ein Ganzopfer bringen. Es entspricht dies ganz der chinesischen Anschauung von der Sittlichkeit als einer Familien-, oder Stammes-, oder gar Reichsangelegenheit, wo die Verantwortlichkeit des Einzelnen verschwindet, wo dagegen der Kaiser als der Vater des Reiches und zugleich der Repräsentant Schangti's auf Erden, die sittliche Weltordnung wiederherzustellen berufen ist. Diese kaiserliche Stellvertretung findet auch darin eine Bestätigung, daß die berühmten sittlich-religiösen Vorbilder von alter Zeit her nicht Philosophen, sondern Fürsten: Jao, Schun und Wen gewesen sind. Die Fürsten müssen das Himmelsgesetz auf Erden quasi verwalten und müssen auch dessen Uebertretung und Verletzung wieder sühnen, d. h. in Ordnung bringen.

Bei den Egyptern tritt die Idee der Sühnung bei den Begräbnisfeierlichkeiten hervor. Renouf[2]) giebt darüber eine Beschreibung, die er einem Bilde aus einem egyptischen Grabe entommen hat. Vor der Statue des Verstorbenen steht ein mit Sühnopfern bedeckter Tisch. Männer, die Geflügel und Ochsenkeulen tragen, schreiten auf der schräg zu ihm hinanführenden Bahn hin. Auf der einen Seite sind knieende Männer, die Opferkuchen und Wassergefäße in den Händen halten. Der ganze Vorgang macht den Ein-

1) Missions-Magazin. Jahrgang 1868, S. 475 f.

2) Renouf, Ueber Ursprung und Entwickelung der alten Egypter, S. 124 u. 125.

druck einer Sühnopferung. Diese Anschauung bestätigen Grabschriften, wie die: „Gewähre einen königlichen Tisch der Versöhnung, Osiris," oder: „Rechtfertiger des Osiris gegen seine Feinde, rechtfertige den Osiris" (jeder Verstorbene heißt im Totenbuche so.[1]) Eine Verzerrung der Sühnopfer liegt auch in der Zauberei mancher Völker, welche die Dämonen, denen sie so viele der ihnen zustoßenden Uebel zuschreiben, mit Sühngaben nicht blos begütigen, sondern positiv bestimmend, sie lenkend und leitend, auf sie einwirken wollen. Der Mensch will dadurch Herr über sie werden.

Der Gedanke der Erlösung kann aber zur Vorstellung eines sittlichen Helfers in idealer Vollkommenheit und ausgerüstet mit Macht fortschreiten. Der Begriff der Entwickelung schließt den progressus in infinitum, d. h. den Fortschritt ins Unendliche aus. Das religiöse Bewußtsein der Heidenvölker weiß auch von einem allmählichen Fortschritt aus dem Elend der Gegenwart nichts. Am allerwenigsten faßt das menschliche Bewußtsein das eigene Sein und Werden so, daß es sich dasselbe als einen ewigen vorwärtsstrebenden und wieder in sich zurücksinkenden und so sich ewig wiedergebährenden Prozeß denkt. Schelling redete von einer göttlichen Succession. Er meinte damit einen im Vergänglichkeitshabitus perennierenden zielerfüllten Gedanken. Göttlich muß er genannt werden, weil jedem Menschen sein Vollkommenheitsziel als ein Lebensagens von Gott eingepflanzt ist. Der Menschheit als Gesamtheit ist die Vollendung im Reiche Gottes als Ziel gegeben. Auch in der außerheilsgeschichtlichen Welt sehnt sich der Mensch nicht blos aus den übeln Zuständen heraus, sondern auch nach sittlicher Welterneuerung. Er sagt sich: ewig kann es doch so nicht fortgehen; einmal muß es anders werden; durch uns, wie wir sind, wird es aber nicht anders. Ein Helfer muß erscheinen, der mehr als Mensch ist, und der befreiend, erlösend, auf eine höhere Stufe führend, in die Zustände der menschlichen Gesellschaft eingreift. Schon Kant sagte: „Das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehren und Beispiel das Gute in größtmöglichem

1) Lepsius, Das Totenbuch der Egypter. S. 9.

Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen, bereitwillig wäre." Kant lehnt sich hier wohl an Platos leidenden Gerechten an. Er mag nun aber lange erklären, daß es keines Beispiels der Erfahrung bedürfe (an Jesus), um die Idee eines moralisch gottwohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen, daß ja diese Idee schon als Vorbild in unserer Vernunft liege, so müssen wir ihm gegenüber aufrecht halten, daß wir ohne diese geschichtliche Hauptperson eben doch ein sehr unklares verschwommenes moralisches Ideal in unserem Bewußtsein hätten. Ja, wir behaupten, auch Kant hat das seinige nur durch eine Reihe scharfer Denkoperationen und vielleicht doch auch in Verbindung mit jenem ihm überflüssig erscheinenden Idealbild, also durch Spekulation erhalten. Es müßten also die Philosophen dieses ihr selbsterfundenes Idealbild erst mühsam in abstrakten kalten Begriffen vor uns hinstellen. Da aber zu einem solchen Idealbild ganz notwendig die hingebende Liebe als Grundeigenschaft gehört, wir aber in der ganzen Heidenwelt niemals eine solche Figur, bei der etwa das, was der Apostel Paulus in 1 Cor. 13 geschrieben hat, vorhanden wäre, finden, so glauben wir überhaupt schwer an ein kantisches selbsterfundenes Sittlichkeitsideal. Daß ein sittliches Ideal in uns als Menschen schlummert, bezweifeln wir nicht; aber wir sind der Meinung, daß wir die Stücke desselben nicht zu einem Ganzen zusammen bringen. Unser ins Selbstsüchtige versunkene Geist ist unfähig, die sittlichen Scherben in uns zu einem reinen sittlichen Ideal zu vereinigen. Die Erfindung eines sündlosen, sittlich vollkommenen Lebens Jesu halten wir darum schon aus psychologischen Gründen für ein Ding der Unmöglichkeit.

Wie also dieser gehoffte Erlöser werden soll, darüber hat das Heidentum, wie auch die Philosophie, nur sehr unklare Vorstellungen. Immerhin lassen sich zweierlei Merkmale unterscheiden: entweder erscheint er als eine Riesengestalt mit außergewöhnlichen physischen Kräften ausgestattet, oder als ein sittlich erhabenes, aber dann doch wieder geistig verschwommenes, himmlisches Wesen. Aus der griechischen Mythologie ist hier besonders die Prometheussage zu erwähnen. An den Felsen geschmiedet zu täglicher Qual spricht Prome-

theus das ihm allein bekannte Orakel aus, daß einst des falschen Gottes Zeus Herrschaft aufhören werde durch einen Sohn Gottes, der mächtiger sein werde als Zeus, und Prometheus erblickt seinen Befreier in ferner Zukunft in Herakles. Dieser Herakles, vom höchsten Gott und einem sterblichen Weibe entsprossen, tötet mit einem Pfeil den Adler, der dem Prometheus die Leber aushackt, und sprengt dessen Fesseln. Herakles ist denn auch eine Erlösergestalt, ein Ideal griechischer Heldenkraft, in dem sich eine Fülle die Welt von Uebeln erlösender und reinigender Thaten vereinigt. Im Knechtesdienst des Königs Eurytheus ist er eine mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, aber unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende Gestalt, die schließlich wieder zu Gott verklärt und zur Unsterblichkeit erhoben wird.

Ein sittliches Idealbild haben die griechischen Philosophen gezeichnet, das Züge des wahren Erlösers an sich trägt. Allezeit ist von den Kirchenlehrern der leidende Gerechte des Plato als eine Art Weissagungsstimme aus dem Heidentum angesehen worden. Plato sagt: „Stellen wir uns nun neben den Ungerechten den Gerechten, einen aufrichtigen Mann von edler Art, der nicht gut zu *scheinen*, sondern zu *sein* strebt. Zuerst muß die gute Meinung ihm genommen werden; denn wenn er als Gerechter erscheint, werden ihm Ehrengeschenke zu teil, so daß es dann ungewiß bleibt, ob er um der Gerechtigkeit willen, oder um der Ehre und Geschenke willen ein solcher ist. Darnach muß er aller Habe beraubt werden außer der Gerechtigkeit und im Widerstreit mit seiner Obrigkeit gebracht werden, so daß er, während er nichts Ungerechtes gethan hat, für den Ungerechten gehalten wird, damit er *uns ganz bewährt* werde in der *Gerechtigkeit*, da er auch durch die üble Nachrede und alles was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern unveränderlich bleibt bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist. Sie sagen aber, daß der Gerechte, also beschaffen, gegeißelt, geblendet werde und, nachdem er alle Qualen ausgestanden, an einen Pfahl geheftet werde, damit er nicht gerecht zu scheinen, sondern gerecht zu sein verlange.“

Auch die spätere stoische Philosophie hat in dem *Weisen* ein sittliches Ideal aufgestellt. Ausgehend von der Lehre, daß die Tugend ein unteilbares Ganzes sei, das man nicht teilweise haben,

sondern nur haben oder nicht haben könne, sagen sie, es gebe nur zweierlei: Tugend und Schlechtigkeit. So sagt Seneca: „Wir sind schlecht, sind schlecht gewesen und werden schlecht sein. Alle sind schlecht und wer noch nichts Böses gethan hat, der wäre doch im stande, es zu thun." Dem gegenüber trugen die Stoiker sich mit einem Ideal der Tugend, nämlich des Weisen. Dieser Weise ist von Irrtum und Fehler frei; Alles, was er thut, ist vollkommen; alle Tugenden sind in ihm vereinigt. Er hat von allem die richtige Ansicht und über nichts eine falsche Meinung; er ist auch allein schön, weil nur Tugend wahrhaft schön und liebenswürdig ist; er allein ist reich und glücklich.[1])

Die Religion des Zarathustra in Persien kennt ebenso einen Erlöser. Im Zend-Avesta sagt Zarathustra dem bösen Gott Angromanyu, er werde die Daeva schlagen, bis Çaoschiant geboren sei. Spiegel, wohl der beste Kenner des iranischen Altertums, sagt:[2]) „Die Erwartung des großen Propheten Çaoschiant findet sich unzweifelhaft im Avesta. An die Erscheinung dieses Erlösers knüpft sich später immer die Hoffnung der Auferstehung. Von ihm heißt es, daß er die Drudsch (die Lüge, auch Geister des Totenreichs) schlagen und die Welt immerlebend, unalternd und unsterblich machen werde. Dann werden Hunger und Durst, Krankheit und Tod abgethan sein." Damit ist doch eine Erneuerung der menschlichen sowohl als der physischen Verhältnisse ausgesprochen.

Auch die Buddhisten hoffen auf einen Erlöser, Namens Maitrêyá, einen zukünftigen Buddha. Derselbe ist nächst dem Sakyamuni der gefeiertste Gegenstand des Kultus, der Retter, auf welchen die Frommen in den Zeiten der Trübsal ihre Blicke richten. Derselbe wird laut der singhalesischen Rechnung im Jahre 4457 unserer Aera aus dem Himmel Tuschita, wo er gegenwärtig präsidiert, in den Schooß eines Weibes sich herabsenken, um den Diamantensitz bei Buddha-Gaja zu besteigen.

Endlich redet auch der chinesische Philosoph Laotse von einem Lehrer, dessen Wesen und Können alles menschliche Maß übertrifft. Die Erscheinung eines vollkommenen heiligen Menschen ist seine

1) Ed. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, III, 227f.
2) Spiegel, Iranische Altertumskunde, I, 16, 244—64.

Hoffnung. Durch denselben wird das Unvollkommene vollkommen, und er wird ein Vorbild der Welt werden.

Verschiedene solarische Mythen, die ganz in dem kosmischen Gebiet gefangen bleiben und kaum einen ernsteren sittlichen Gedanken symbolisieren, wagen wir nicht hieher zu rechnen. Ebenso wenig vermögen wir in der in den Mythologien allerdings häufig vorkommenden Dreizahl der Göttergruppen einen Hinweis auf die christliche Trinität zu erkennen. Wir glauben, daß hier äußerste Vorsicht nötig ist, um nicht in ein mystisches Spiel und in unfruchtbares Spekulieren hineinzugeraten.

Wir nannten als eine weitere Gruppe von Wahrheitselementen des Heidentums die Unsterblichkeit der Seele, die Unterscheidung von gut und böse und die Erwartung einer endgültigen Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Wir haben bereits in Kapitel VII angedeutet, daß mit der Idee Gottes im menschlichen Geiste auch die Idee der Ewigkeit gesetzt sei. Diese ist von jener unzertrennlich; denn das versteht sich jedem Menschen von selbst, daß Gott unsterblich, ewig, lebendig ist. So ruht denn die Unsterblichkeit recht eigentlich *auf dem Glauben an Gott* und schwindet uns nur dann zeitweise, wenn dieser auch schwindet. Sie wird somit weder aus traumartigen Einbildungen, noch aus verstandesmäßigen Schlüssen, sondern wie der Glaube an Gott, aus unmittelbarem Empfinden und Wissen uns bewußt, aus dem Geist, der sich selbst zeugt, daß er nicht vergänglich sei, wie die materielle Welt um uns her. Alle anderen Unsterblichkeitsbeweise haben sekundären Wert und sind im Grunde nur Folgerungen aus diesem ersten Grundbeweis, der auf unmittelbarer Erfahrung beruht. Es mögen Worte zweier Religionsphilosophen diesen Gedanken von verschiedener Seite hier bestätigen. So sagt de Wette:[1]) „Der Geist findet in der allgemeinen Vergangenheit kein Ziel, keine Ruhe, nichts, woran er sich halten kann; da ergreift ihn die *himmlische Sehnsucht*, und hebt ihn empor über den mit Trümmern und Leichen treibenden Strom der Zeit in das Land der Ewigkeit, wo der Geist ein unsterbliches, unwandelbares Leben lebt, wo ein urbildliches Sein in ewiger Herrlichkeit blüht." Und Fichte[2]) sagt: „Wie das Denken,

1) De Wette, Vorlesungen über die Religion. S. 54.
2) Fichte, Jahrbb. 1867, S. 773.

führt das unmittelbare Selbstgefühl des Menschen auf das Resultat der Unsterblichkeit; denn in der natürlichen Todesfurcht und im Schamgefühl, beide aus einer Wurzel erwachsend, hat der Mensch ein Zeugnis der Fremdlingschaft seines zeitlichen Lebens, der inneren Ewigkeit seines Wesens." Wir haben nur den einen beschränkenden Gedanken beizufügen, den schon jener christliche Greis vor 1700 Jahren dem platonischen Philosophen Justin entgegenhielt und sagte, die Seele sei nicht absolut unsterblich, sie lebe blos, weil Gott will, daß sie lebe, durch den in ihr waltenden göttlichen Lebensgeist.

Eine mehrfach ethische Begründung der Unsterblichkeit schließt sich an diese ontologisch-religiöse an. Fein weist de Wette auf die Liebe hin, die uns unwillkürlich lehrt, den Mitmenschen, der das geistige Leben mit uns teilt, zu achten und das Band innerer Gemeinschaft als ein durch den Tod unzerreißbares anzusehen. Mancher mag denn auch am Grabe eines Lieben wieder erwacht sein zum Glauben an die Unsterblichkeit, weil der Horror vor dem Leeren, vor dem namenlosen Vergehen ihm doch ein zu schreiender Widerspruch mit dem empfundenen ewigen Wert nicht nur des eigenen Ichs, sondern auch der sittlich begründeten Liebesgemeinschaft zu sein schien. Die Unsterblichkeit ist aber auch deswegen eine Forderung unserer sittlichen Anlage, weil diese uns doch ein sittliches Endziel, gewissermaßen einen sittlichen Entwickelungsabschluß vorhält. Die Erfahrung lehrt uns jedoch, daß die entgültige Ausgleichung im Schicksal der sittlich zu beurteilenden und auf so verschiedenen Stufen stehenden Menschen im Diesseits nicht stattfindet, noch mehr, daß überhaupt die sittliche Entwickelung oft mittewegs abgebrochen wird, und demnach die sittliche Forderung überall sozusagen unerfüllt bleibt. Soll diese nicht eine Stimme in der Wüste bleiben, so muß in einem jenseitigen Leben ihre thatsächliche Erfüllung, ihr zu Recht bestehender Anspruch volle und ganze Berücksichtigung finden.

Für die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele ist endlich die Thatsache, daß der Glaube an diese sich bei allen Völkern ohne Ausnahme findet, nicht zu unterschätzen. Sie als eine bloße Tradition aus uralter Zeit anzusehen, die sich eben von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hätte, ist uns darum unmöglich, weil uns unverständlich bleiben müßte, daß alle Völker diese Tradition auf-

genommen und festgehalten hätten, wenn sie nicht etwas dem inneren Wesen des Menschen Entsprechendes wäre.

Es stehen in der ernsten Auffassung des Fortlebens nach dem Tode die alten Egypter obenan. Ihr Totenbuch, dieser Jenseitspaß des als handelnde Person gedachten Verstorbenen, bezeugt uns durch die Gebete, die er an die Götter richtet, zu denen er kommt, und welche die Abschnitte über die Schicksale des Verstorbenen in der Zukunft enthalten, wie fest den Egyptern die persönliche Fortdauer des Verstorbenen stand. Ihre Gräber sind sorgfältig ausgeführte Bauten. Diodor Siculus sagt darüber: „Die Egypter halten die Zeit dieses Lebens für sehr gering, aber die nach dem Tode, wo sich ihre Tugend im Andenken erhalten soll, sehr hoch. Daher nennen sie die Wohnungen der Lebendigen Herbergen, weil wir nur eine kurze Zeit in denselben wohnen; die Gräber der Verstorbenen aber nennen sie ewige Häuser, weil die Toten in der Unterwelt eine grenzenlose Zeit zubringen. Auf die Erbauung der Häuser verwenden sie deshalb nur geringe Mühe, die Gräber aber werden auf außerordentliche Weise ausgestattet." Das Totenreich nannten sie Amenthis (von amen verbergen).

Die Chinesen sind dasjenige Volk, das den Unsterblichkeitsglauben geradezu zu seiner Religion gemacht hat. In dem Ahnendienst der Chinesen ruht recht eigentlich ihr religiöses Leben. Auch ihre Philosophen teilen diesen Glauben. So sagt Laotse: „Die Seele des Weisen erfreut sich, ob auch der Körper abstirbt, der Langlebigkeit und wohl erhaltener Frische." Kongtse hat, auch wenn er es vermied, über den Zustand nach dem Tode zu spekulieren, doch niemals die Verehrung der Ahnen angegriffen.

Die alten Indier haben über vorliegenden Gegenstand sehr bestimmt ausgesprochene Gedanken. „An den Gott Varuna, den sie in den ältesten Zeiten verehrten, schließt sich auch der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, an das Leben der Seele nach dem Tode an." [1]) Im Rik-Veda bittet ein Dichter, daß er Vater und Mutter nach dem Tode sehen möge. In einem Gebet an Soma heißt es: [2]) „Wo das ewige Licht erstrahlt in die Welt von

1) Kägi, Lieder des Rik-Veda. S. 95.
2) Vergl. Dunker, Geschichte des Altertums, III, S. 104.

unendlichem Glanz, in die Welt der Unsterblichkeit, dahin, Soma, führe du mich.“ Der Sanskritist Rud. Roth bemerkt in seiner Schrift „Zur Literatur und Geschichte des Veda“,[1]) nachdem er einige Stellen über den Glauben der Unsterblichkeit citiert hatte, folgendes: „Man sieht hier nicht ohne Bewunderung schöne Vorstellungen über Unsterblichkeit in ungeschminkter Sprache mit kindlicher Ueberzeugung ausgesprochen. Hätte es dessen bedurft, so könnten wir hier die stärksten Waffen finden gegen die in den letzten Jahren wieder aufgenommene und verkündigte Ansicht, als ob Persien die einzige Geburtsstätte der Unsterblichkeit gewesen wäre und selbst europäische Völker dort geholt hätten, was sie immer von diesem Glauben besaßen, als ob nicht der religiöse Geist eines jeden begabten Volkes in eigener Kraft dahinzugelangen vermöchte.“

Die Anhänger des Zarathustra lehren, wie schon oben angedeutet, sehr entschieden die Unsterblichkeit, so daß von gewisser Seite schon angenommen worden, dort sei die Wiege derselben überhaupt zu suchen.

Bei den Griechen sinken die Seelen nach dem Tode unter die Erde und gelangen in das Haus des Hades. Der Name Hades aber bezeichnet zunächst eine Person, die Beherrscher der Unterwelt ist und mit dem Schlüssel der Hölle in der Hand abgebildet wird. Die Seelen, die von Charon über den Styx gesetzt werden, landen auf der Asphodelos-Wiese, welche sich unter der Erde durch das ganze Gebiet des Hades hinzieht. Dort trinken sie von der Lethe, dem Wasser der Vergessenheit (gegen Luk. 16, 28). Sokrates betont sehr stark die Unsterblichkeit der Seele; sagt er doch, dies jetzige Leben wäre dem Tode nicht vorzuziehen, wenn nicht im folgenden Leben ein glücklicheres Bemühen um das Ziel menschlicher Bestrebungen stattfinden sollte.

Die Römer nahmen wie die Griechen eine Unterwelt an, Orkus (Kerker) genannt. Der Styx umfließt sie mit seinen trüben schlammigen Wassern. Ueber seine Fluten fährt der Fährmann in einer Barke die Schatten der Seelen, welche Merkur (Handelsgott) bis an sein Ufer geleitet. Cerberus, der Vielköpfige, ist der eigentliche Gott dieser Unterwelt, der jenseits in einer Höhle lagert.

---

1) Vergl. Spieß, Entwickelungsgeschichte und Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. S. 237.

Was die Neger betrifft, so stimmen fast alle Berichterstatter darin überein, daß dieselben eine sehr ausgeprägte Vorstellung von dem Fortleben der Verstorbenen haben.

Auch die Indianer Nordamerikas glauben an eine Unterwelt, in welche die Verstorbenen gehen.[1]) Wie bei den Negern, dauern auch bei ihnen die diesseitigen Zustände jenseits fort: reich ist wieder reich; arm ist wieder arm; Herrscher herrschen wieder; Diener dienen auch dort u. s. w. Es ist ganz überflüssig, diese Nachweise zu vermehren; unwidersprochen findet sich dieser Glaube in irgend einer Form bei allen Völkern.

Wir haben in Kapitel VII nachgewiesen, daß die sittliche Anlage dem Menschen angeboren und seinem Geistesleben wesentlich sei. Es geht freilich diesem sittlichen Trieb, wie der Gottesidee selbst, er ist an den dunklen Naturgrund des Ich gefesselt und kann nirgends eine freie, volle, reine Entfaltung finden. Die sittliche Anlage enthält die Forderung, sich mit dem Guten zusammenzuschließen. Das Gute aber ist nicht ein Beliebiges, sondern ein einheitliches Absolutes, das nicht Ich festsetze, sondern das sich dem Menschen als ein so und so Bestimmtes ankündigt, aufnötigt. Diese Eigenschaft der Allgemeinheit, der Absolutheit des Guten führt notwendig auf eine Einheit von Religion und Sittlichkeit; denn zwei absolute gute Wesen giebt es nicht. Das Gute an sich ist zugleich bei dem allein als absolut zu denkenden Wesen zu finden, das ist bei Gott. Darum wer das Sittliche will, kann nicht ohne Widerspruch mit sich selbst von Gott als dem Ursittlichen lassen. Man kann darum jedem Menschen sagen: Aus religiösen Gründen solltest du sittlich und aus sittlichen Gründen solltest du religiös sein. Der religiöse Trieb muß Gott verlangend bleiben, wie die Brust nach Luft, das Auge nach Licht, und umgekehrt, dem sittlichen Triebe muß Gott sich mit dem aufdeckenden Lichte seiner Gerechtigkeit kund thun, so gewiß, als die Sonne die zuvor verdeckten schönen und häßlichen Stellen der Erdoberfläche ins Licht stellen muß. Das Bewußtsein sitzt tief in des Menschen Brust, daß gut und bös zwei sich scheidende Gegensätze sind, die von einer höheren vollkommenen Autorität geschieden werden müssen.

---

1) Max Müller, Religionswissenschaft, S. 322, und J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligion. S. 44—87.

Diese engen Beziehungen von Religion und Sittlichkeit zeigen sich denn auch recht deutlich in den heidnischen Religionen. Bei allen heidnischen Völkern werden die Anfänge der Gesetzgebungen mittelbar oder unmittelbar auf den göttlichen Willen zurückgeführt und deshalb auch allein für heilig gehalten. Die Gottheit wird als Rächerin alles Frevels, als Hüterin der Gerechtigkeit verehrt und gefürchtet. Die Dike (Recht) steht am Throne des Zeus; die Nemesis teilt jedem sein Schicksal zu, je nach der auf ihm lastenden Schuld, sei es persönliche oder Familienschuld. Wir finden darum nach obigem die Sittlichkeit oft merkwürdig genau entsprechend der Religion des betreffenden Volkes. Wie die Religion verzerrt, verkümmert ist, so ist es auch die Sittlichkeit. Das sehen wir besonders deutlich bei den Griechen. Nach Nägelsbach führen die Götter der Griechen nicht nur ein Regiment der Macht, sondern auch der sittlichen Ordnung. Die Götter sind es, die was Rechtens ist, festgesetzt haben und dasselbe erhalten. Von Gott, behauptet der Kretenser Klinias,[1]) kommen die Gesetze. Dieser Gott sei Zeus nach der Landessage. Zeus, sagt Creuzer (ebenda 110), ist die große Gesetzesquelle und zugleich der Gesetzesausführer, in dessen Namen die Richter sitzen und Recht sprechen. In dieser Eigenschaft hat er zur Seite die Dike, die Verwalterin und Vollstreckerin des menschlichen Rechts, und die Hosie (ὁσίη), die Verwalterin des göttlichen Rechts. Zeus agoraios hieß er als Beschützer der Treue und Redlichkeit im Handel und Wandel. Das Eheleben, die Familie, der Besitz sind unter ein von den Göttern begründetes Gesetz gestellt. Xenophon nennt (Memorabilien 4, 4. 19) vier von den Göttern festgesetzte ungeschriebene Gesetze: Verehrung der Götter, Ehrung der Eltern, Meidung der Blutschande und thätige Dankbarkeit. Wie diese Ordnungen die natürlichen Gesetze sind, so ziehen ihre Uebertretungen auch natürliche Folgen nach sich. Und Demosthenes schreibt auch die Landesgesetze einem göttlichen Ursprung zu.

Bei den Römern[2]) war Staat und Religion aufs engste verbunden. Ihre Religion begründete die Heiligkeit des Eides, die Oberherrschaft des Vaters in der Familie und heiligte das Ehe-

---

1) Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker, III, 112.

2) Hartung, Religion der Römer. S. 183.

leben. Wir müssen uns ferner nur an das Wort pietas erinnern, um zu wissen, daß die Römer Menschenliebe, Pflichterfüllung gegen den Nächsten und gegen das Vaterland als Tugend beachtet wissen wollten. Gegen die Götter bezeichnet pietas ehrfurchtsvolle Verehrung. Wie sehr die alte römische Religion auf Moralität hielt, beweist, daß kaum irgend einem der oberen Götter ein Liebesabenteuer, ein Ehebruch, dem Jupiter nicht einmal Zeugung zugeschrieben wurde. Des höchsten Gottes Wesen ist Beschützung des Rechts und der Tugend, und zugleich Obmacht über die Ungerechten und Uebelthäter.

In dem Buch „Ursprung und Entwickelung der Religion" sagt Max Müller: „Nahezu allen indischen Göttern werden Epitheta beigelegt, welche von dem Sanskritwort rita abgeleitet werden, und welche die zwei Ideen wiedergeben sollen: erstlich, daß die Götter die Ordnung der Natur begründet haben, und daß die Natur ihren Befehlen gehorcht, und zweitens, daß es ein Sittengesetz giebt, dem der Mensch Gehorsam schuldet und um dessen Uebertretung willen er von den Göttern bestraft wird." „In den meisten Fällen," sagt nun Müller weiter, „könne rita durch Gesetz, Ordnung, heiliger Brauch, Opfer übersetzt werden." Dieses so oft vorkommende Wort beweist somit, daß der Hindu einen Sinn hatte für die Gesetzmäßigkeit im Kosmos und in seinem Leben selbst. Wie schon angedeutet, erklärt das Gesetzbuch des Manu die Offenbarung des Veda für die Hauptquelle des Rechts.[1])

Vom heiligen Buch Avesta der Iranier sagt ebenfalls Dunker (IV, S. 149), daß es nicht nur alle Anrufungen und Gebete, die der Kultus forderte, sondern auch die Ordnungen des Gerichtsverfahrens, das Civil- und Kriminalrecht, feststelle, daß es außerdem noch Vorschriften für den Landbau und die Heilkunde enthalte, daß es überhaupt die Gesamtheit des priesterlichen Wissens umfasse. Vor Allem wird von ihm Reinheit des Herzens in guten Gedanken und Werken, sodann Wahrheit im Denken, Reden und Handeln, mit einem Wort Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit in allen Verhältnissen des Lebens verlangt.

Auch der Chinesen Moral ist religiös begründet, obwohl weniger als diejenige anderer Völker. Doch sagt ein Schüler des

1) Dunker, Geschichte des Altertums, III, S. 146.

Kongtse in seinem Kommentar zu dessen Buch Tschongyong, nachdem er die Sittenlehre desselben dargestellt: „Daher ist es Plan, daß Kongtse in seinem Gemüt alle Tugenden der heiligen Götter und in seinem Betragen alle Gesetze der alten Könige vereinigte." Nach einem Bericht im Schuking sagt Tschang, der die Hya-Dynastie stürzte: Schangti, der Erhabene, verleiht dem Volke die rechte Mitte der Tugend. Das Dekret Schangtis ist nicht unveränderlich zu Gunsten eines Individuums. Wer da Gutes thut, auf den wird Schangti hundertfältigen Segen herabsenden; wer aber Böses thut, über den wird er hundertfältigen Fluch ausgießen.[1])

Mit der Sittlichkeit hängt überall die Anerkennung eines göttlichen Gerichts zusammen. „Der Uebel größtes ist die Schuld," sagte ahnungsvoll ein deutscher Dichter; aber nur teilweise wahr ist das andere Wort desselben, daß nämlich die Weltgeschichte auch das Weltgericht sei. Verbrecher, die angesichts der über sie verhängten Todesstrafe Buße gethan und ein volles Bekenntnis ihrer Schuld abgelegt, Feinde, die in der Sterbestunde noch sich ausgesöhnt, haben dies nicht gethan wegen irgend einer zeitlichen Strafe, sondern wegen des nach dem Tode ihrer wartenden Gerichts, dessen Ahnung wie Schauer des göttlichen Zornes sie ergriff und sie mit Zittern und Beben erfüllte. Das Selbstgericht des Gewissens ist nur der Reflex des thatsächlich jenseits nahenden göttlichen Gerichts, und nur darum wird das innere Leben des Sünders unter dem Banne des Schuldgefühls eine Hölle auf Erden. Daß verhältnismäßig wenig Spuren eines seligen ewigen Lebens in den heidnischen Religionen sich finden, viele dagegen von Hölle und Qual, hängt mit der Herrschaft der Sünde, mit der Unerlöstheit des Menschengeschlechts überhaupt zusammen. Der Neger, der Unrecht leidet, sagt: „Gott sieht es, Gott wird richten" und appelliert damit an eine letzte höchste Instanz. Nach Pindar, dem griechischen Dichter († 112 v. Chr.), werden die Seelen im Jenseits von unbeugsamen Richtern gerichtet für die Missethaten, welche sie hienieden begangen haben. Die Frommen aber führen schon im Hades ein müheloses Leben. Die Frevler dagegen müssen zum warnenden Exempel

1) Missionar Lechler, Manuskript „Ueber die Götterlehre der Chinesen," Bogen 2.

Tantalusqualen erdulden und Sisyphusarbeiten verrichten. Der Ort der Bösen ist der Tartaros, derjenige der Frommen das Elysium.

Nach Zaratustra's Lehre[1]) geht die Seele den Weg, der von Ahura mazda für Gute und Böse gemacht ist, damit ihr Wandel geprüft werde. Die reinen Seelen gelangen ohne Schwierigkeit über die Brücke, die zum Reiche des Ahura mazda führt, und vereinigen sich daselbst mit den Engeln; die sündigen Seelen aber werden gebunden und über den für die Gottlosen bestimmten Weg zu ihrem Platze in die Hölle geschleppt. In einem Avesta-Fragment werden noch ausführlichere Schilderungen gegeben:[2]) Auf der schmalen schwebenden Brücke trifft die Seele den Engel der Gerechtigkeit Raschne-Rast, welcher diejenigen prüft, welche vor ihm erscheinen. Findet er, daß bei ihr die Verdienste überwiegen, so nähert sich eine strahlende Gestalt der gerecht befundenen Seele und redet sie an: „Ich bin dein guter Engel, ich bin rein von Anbeginn; aber deine guten Thaten haben mich noch reiner gemacht," und geleitet sie dann geraden Weges in das Paradies. Haben aber bei einem Menschen Sünden und Laster die Oberhand über das Gute in seiner Seele gehabt, dann tritt eine finstere grimmige Erscheinung an ihn heran und ruft: „Ich bin dein böser Geist; ich selbst war schlecht; aber deine Frevel und Verbrechen haben mich noch schlechter gemacht." Dann schwindelt es dem Angeklagten auf dem unsicheren schmalen Steg; er wankt und stürzt in die grauenvolle Tiefe. Im Vendidad wird der Ort für die in Gnaden angenommenen Garotman, der Ort der Verdammnis Dutsakh, die Brücke der Entscheidung Tschinewad genannt.

Am wenigsten tritt uns eine zukünftige Vergeltung bei den Chinesen entgegen. Einen Ersatz für das Fehlen eines endgerichtlichen metaphysischen Hintergrundes in der chinesischen Religion hat sich das Volk durch die Annahme des Buddhismus mit seinen zahlreichen Himmeln und Höllen gegeben.

Nach Roths Forschungen nehmen die Veden-Dichter an, daß die Bösen in die Finsternis verstoßen werden. In den Vischnu Puranas sind 28 Höllen (Naraka) beschrieben, die unter

---

1) Spieß, S. 258.

2) Ebrard, Apologetik, II, 62.

der Erde sind. Für die Seelen der Guten gibt es eine Art himmlischen Paradieses, das Lichtreich Yamas, wo die Götter und guten Geister leben. Das Dogma von der Vergeltung aller Schuld des jetzigen Lebens ist aber für die späteren Brahmanen insonderheit in den künftigen Wiedergeburten enthalten. Hier wird diese Welt zur Strafanstalt, sofern alles was lebt, eine Gefängniszelle für Vergehen im Leibesleben wird und den Menschen mit Schauder vor den endlosen Qualen einer fast hoffnungslosen Seelenwanderung erfüllt. Zu diesem Schrecken kommt aber überdies noch als Vergeltungsort die Hölle.

Die nordischen Germanen kennen ebenfalls die Lehre von der Belohnung der Guten durch einen heiteren und schönen Aufenthalt nach dem Tode und die Bestrafung der Bösen durch Qualen in der Unterwelt. Odin, Thor und Freya teilten sich in die abgeschiedenen Seelen; diejenigen, die sie nicht wählten, mußten durch finstere feuchte Thäler in die fest verwahrte Burg der unterirdischen Hel wandern. Hel[1]) oder Hellia war die Tochter des bösen Locki; sie thronte im Dunkel der Erde, im Nebelreiche. Nach der Edda heißt Elend ihr Saal, Hunger ihre Schüssel, Gier ihr Messer 2c. Böse Menschen fahren zur Hel. In der gleichen Edda wird die Freudenwohnung, die herrlicher und glänzender als die Sonne ist, unter dem Namen Wingolf in Asgard (der himmlische Göttersitz aus 12 Burgen bestehend) besungen.

Wir unterlassen es, weitere Belege für die in diesem Kapitel aufgeführten, dem Menschengeschlecht unverwüstlich eingeprägten Grundwahrheiten zu geben. Sie finden sich, weil sie zu den geistigen Grundelementen der Welt gehören, ohne die ein Volksbestand nicht möglich wäre, in irgend einer Form, bei allen Stämmen und Völkern der Erde.

---

1) Spieß, 378.

X.

Kritik der religiösen und moralischen Grundbegriffe im Heidentum.

Es ist lehrreich, die im vorigen Kapitel dargelegten Wahrheitselemente in außerheilsgeschichtlichen Religionen vom christlichen Standpunkte aus auf ihren Gehalt zu prüfen, denn gerade hier zeigt sich die Hoheit und Herrlichkeit der Offenbarungsreligion in ganz überraschender Weise. Jene heidnischen Grundanschauungen über Religion und Sittlichkeit bieten eine getrübte und verzerrte Wahrheitsgestalt, etwa wie ein schlecht übermaltes Bild eines genialen Meisters. Die Züge sind verwischt, die Deutlichkeit und Schönheit verschwunden; aber noch leuchtet etwas vom wahren Bild durch. Die Sünde hat die ursprünglichen religiösen und sittlichen Anlagen verunstaltet, die hier ursprünglich mitgegebenen Ideen irregeleitet und überwuchert und durch ihre Einwirkung ein ganz anderes Gewächs erzeugt, als die uranfängliche Bestimmung verlangte. Es ging den dem Menschen mitgegebenen Gottesgedanken, wie krankhaft im Keller ausgewachsenen Keimtrieben, die, hätten sie im guten Erdreich das Ueberströmtwerden des Sonnenlichtes und Regens gehabt, zu einer ihrem Wesen entsprechenden Ausbildung gekommen wären. Ohne thatsächliche Offenbarung war es eben dem Menschen in gefallenem Zustand ganz unmöglich, richtige Begriffe von Gott zu haben. Es lag auf seinem religiösen Denken der Bann des Unvermögens und der Gebundenheit. Sein religiöses Fühlen und Wollen nahm eine perverse Richtung und erzeugte Religionsgestaltungen und Gebilde, deren verkehrte Natur uns oft mit Schmerz und Entsetzen erfüllt, wie als Beweis für den tiefen Sturz des Menschengeschlechts. Das Heidentum vermag den Dualismus

zwischen Gott und Welt, Geist und Leib nicht zu überwinden. Das zeigt sich überraschend deutlich in den heidnischen Gottheiten und in der heidnischen Sittlichkeit. Ueberall haftet in irgend welcher Form auch der höchsten heidnischen Eingottheit eine kosmische Gebundenheit an. Die Geistigkeit der Götter, wie die Sittlichkeit kann sich von einem gewissen ihr anhaftenden Naturprozeß nicht frei machen. Das zeigt sich deutlich in der Auffassung des Wesens derjenigen Götter, die mit Menschen als in lebensvollen Beziehungen stehend gedacht werden. Sie tragen alle das Gepräge einer sittlichen Mischung von Gutem und Bösem. Wenn auch hier oft ein anthropopathisches Moment hereinwirkt, so muß doch das Gute und Böse in den Göttern als eine Art Mischung in physischer Seinsform aufgefaßt und verstanden werden. Das zeigt sich bei den griechischen, bei den indischen und chinesischen Göttern. Die Heidenwelt vermochte nie die freie Selbstbestimmung und Willensfreiheit zu erfassen. Will man Stellen des Rik-Veda mit alttestamentlichen Psalmworten vergleichen, so ist bei aller scheinbaren Aehnlichkeit der Gedanken, dieser Unterschied nicht zu übersehen. Wenn es heißt: „die Götter licht und klar wie eine Quelle; erhaben über Makel, Trug und Schaden," so sind diese von der materiellen Welt her den Aditjas zugeschriebenen Eigenschaften nicht zu vergleichen mit den Bibelworten: „Deine Augen sind rein, daß du Böses nicht sehen magst" (Habak. 1, 13). Denn die sittlichen Eigenschaften: rein, klar, hell der indischen Götter sind von der Reinheit des Aethers, der Klarheit des Lichts als ihrem natürlichen Substrat getragen. Es sind, um mich so auszudrücken, halb geistige und halb natürliche Eigenschaften. Die sittlichen Eigenschaften aber des alttestamentlichen Gottes sind rein geistige und darum erst auch voll und ganz sittlicher Natur.

Man hat bekanntlich den chinesischen Gott Schangti als gleichen Wesens mit dem alttestamentlichen Gott angesehen und ihm Ueberweltlichkeit und Persönlichkeit in einzigartiger Weise zugeschrieben. So sagt Viktor von Strauß: „Schangti als das höchste Wesen ist durch seine in sich geschlossene Einheit und Einzigkeit und durch seine scharfe Unterschiedenheit von der Welt unerreichbar geblieben." Verschiedenes ist geeignet, diesen Satz zu stützen. So wenn er in einem Liede des Schiking III, 1, 7, zweimal zu dem Könige Wen

geredet hat;[1]) so wenn manche Sätze der chinesischen klassischen Literatur von Schangti reden, wie wenn er eine Persönlichkeit wäre. Viktor von Strauß sagt aber selbst,[2]) daß seit den ältesten Zeiten der höchste Herr (Schangti) und der Himmel (Thian) synonymisch gebraucht wurden. „Denn der Himmel," fährt er fort, „galt den alten Chinesen nicht als der bloße mit Gestirnen besetzte Weltraum, sondern als lebendige intelligente regierende Macht." Er braucht dabei nicht an Kongtse zu denken, der immer für Gott Himmel braucht, sondern an das Schuking,[3]) in welchem berichtet wird, daß Himmel und Erde zusammen Vater und Mutter von allen Wesen sind. In der alten Poesie ist freilich der Himmel allein zugleich Vater und Mutter. Aber, fragen wir, wo ist die scharfe Unterschiedenheit Schangtis von der Welt, wenn Schangti mit dem Himmel synonymisch ist, und wenn er mit den Gestirnen und mit dem Weltraum als intelligente Macht zusammengedacht wird? Wenn die Persönlichkeit Schangtis allgemein vom altchinesischen Volke erschaut worden wäre, hätte dann Kongtse wagen können, beständig Himmel für Schangti zu setzen? Die Persönlichkeit Schangtis erscheint uns wie ein schlechter Schwimmer, dessen Oberleib nur aus dem Wasser auftaucht, um im nächsten Augenblick wieder in dasselbe zurückzusinken. Die Persönlichkeit erhebt sich über die Welt, ihre Profile werden sichtbar, aber im nächsten Moment sinkt sie wieder in die kosmische Gebundenheit zurück. Sie ist wie Prometheus an den Felsen der materiellen Natur angeschmiedet, und was sie am Tage ernsten Ringens für ihre Persönlichkeitsexistenz gewinnt, das verliert sie wieder in der Nacht der Weltsubstanz. Das ist das Bild der dem Menschen anerschaffenen Gottesidee, die zurückstrebt aus ihrer Naturgefangenschaft zu Gott, ihrem Quell und Urheber (Ps. 36, 10); aber sie vermag es nicht, aus dem Gesetz der Sünde frei zu machen. Sie ist die Sphinx, die oben einen Menschenkopf und unten einen Tierleib hat.

Es könnte nahe liegen, den Ahura mazda der Parsi als eine rein überweltliche, wahrhaft geistige Gottheit anzusehen. Von ihm wird gesagt, daß er die Welt, daß er eine bestimmte Ordnung und

---

1) Siehe Viktor von Strauß, Schicking, S. 402.
2) " " " " Essais, S. 93.
3) M. Müller, Vorlesungen über Religion und Wissenschaft, S. 174.

den Menschen schuf.[1]) Nach den Zend-Avesta-Sprüchen hat er mit Zarathustra geredet, diesem Befehle gegeben und sich selbst ewig, allmächtig, allwissend (Kap. 40) genannt. Ein heutiger Parsi bekennt denn bereitwillig:[2]) „Dieser höchste Gott ist heilig und herrlich; er ist der Schöpfer der beiden Welten, hat weder Gestalt noch eine Gleiche; er ist vor aller Welt ewig und allmächtig. Er wohnt in einem heiligen, reinen, glänzenden und unvergleichlichen Licht." Die Anschauung des Parsi aber, daß Gott nur in seinen Werken erkennbar, daß aber in Verbindung damit die Elemente der Natur behandelt werden, als ob sie Gefühl und Verstand hätten, daß dieser Gott selbst durch ein unzugängliches Licht unserer Erfahrung entnommen und gestaltlos gedacht wird, beweist wieder eine physisch aufgefaßte Seinsform seines Wesens. Dementsprechend ist die Sittlichkeit und Reinheit; sie besteht in Kultur und in damit verbundener Reinlichkeit. Es ist in der That der Gott Ahura mazda der leuchtende helle Taghimmel; ist doch die Sonne sein Auge, überhaupt das Substrat seiner Lichtsnatur. Seine Persönlichkeit aber reduziert sich auf sein Reden mit Zarathustra. „Um des Besitzes des heiligen Wortes willen verehren wir die Weisheit Ahura mazdas, wegen der Offenbarung des heiligen Wortes verehren wir die Zunge Ahura mazdas." Mit Recht hat darum Ed. von Hartmann[3]) den Parsiismus Seminaturalismus genannt.

Den kosmischen Charakter des egyptischen Gottes Nutar haben wir schon Seite 116 gekennzeichnet. Auch die afrikanischen Eingottheiten: der Molimo der Betschuanen, der Unkulunkulu bei den Kaffern, der Nyongmo bei den Negern der Goldküste werden kaum überweltliche und ganz frei persönliche Gottheiten zu nennen sein. Sollten sie das aber sein, so sind sie jedenfalls alles Lebens entleerte Abstraktionen.

Der Dualismus zwischen absoluten und kosmisch-materiellen Eigenschaften ist auch bei den würdigsten und erhabensten heidnischen Gottheiten nicht überwunden. Im Gott des alttestamentlichen

---

1) Vergl. das 1. Kapitel des Zend-Avesta, Deutsch von Pietraszewsky.

2) J. Wilson, The Parsi Religion, as contained in the Zand-Avesta, S. 106 ff u. 107.

3) Eduard von Hartmann. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. S. 226—227.

Bundesvolkes aber ist keine Spur vorhanden von diesem Dualismus. Weder mit dem Himmel, noch mit der Sonne, noch mit irgend einer kosmischen Naturkraft wird der Gott der Israeliten jemals vermengt. Schon der Name Jehova, „er ist der er ist," führt in die Sphäre der freien Kausalität, der Freiheit, die voll und ganz ihren Bestand in sich selbst hat. Die Welt ist durch bewußte freie göttliche That entstanden (Ps. 33) und nicht durch Emanation oder Zeugung und Geburt. Sein Wesen ist darum auch von aller Mischung materieller Substanzen völlig frei. Schon diese einzige großartige Thatsache erhebt die israelitische Religion himmelhoch über das gesamte Heidentum.

Gehen wir zur Offenbarung als religiöses Moment in allen Religionen über, so tritt uns überall das Postulat einer solchen entgegen; aber daß die Heidenvölker eine solche besessen hätten, wie das jüdische Volk, ist durchaus zu verneinen. Alle auf uns gekommenen Behauptungen eines göttlichen Umgangs mit Menschen fallen in die graue Vergangenheit, fallen somit in eine vorgeschichtliche und mythische Periode, während in der israelitschen Geschichte die Propheten fast durch alle Zeiten hindurch auftreten.[1]) Ganz anders verhielt es sich mit den Pseudopropheten in Griechenland. „In der klassischen Zeit des Griechentums," sagt Nägelsbach,[2]) „wurde zwar inspirierte Prophetie, selbst mit Ekstase verbunden, für möglich gehalten, auch oft in politisch erregten Zeiten geltend zu machen versucht, aber bei den Besseren und namentlich bei den Historikern ohne Anerkennung gelassen. Weder die Vorahnung, noch Träume, noch selbst ekstatische Zustände, noch viel weniger das Wissenwollen der Zukunft durch Vermittelung abgeschiedener Geister, oder die durch betäubende Dünste bewirkten Orakel können auch nur entfernt mit der alttestamentlichen Pophetie verglichen werden. Denn bei dieser tritt uns eine geläuterte hohe Gotteserkenntnis entgegen, ein heiliger Eifer für Gottes Ehre und Sache. Hätte das Heidentum irgendwo etwas Aehnliches besessen, so hätten die Religionen nicht überall die Abwärtsentwickelung genommen, die sie thatsächlich genommen haben. So haben denn auch die heidnischen Orakel,

1) Orelli, Real-Encyclopädie von Plitt, Artikel: Weissagung.

2) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie. S. 75.

die Mantik, niemals den Frommen innere Gewißheit und Ruhe zu geben vermocht. In Griechenland kann diese Ungewißheit an vielen Stellen bemerkt werden. Zu Tritäa in Achaia war ein Heiligtum der größten (namenlosen) Götter; zu Bulis in Phokis wurde ein größter Gott verehrt; in Athen und Olympia gab es Altäre, die den unbekannten Göttern geweiht waren. Liegt hier nicht ein herzbewegliches Suchen und Tasten in dem Gedanken, daß, wenn am Ende die vielen benannten Götter doch nicht die rechten wären, damit doch mit denen, die es wirklich wären, eine Beziehung unterhalten sei.

Pindar, der lehrt, man solle von den Göttern nur Edles aussagen, meinte, der Mensch wandle als ein Blinder, unkundig der Zukunft; er vermöge auch nicht zum Himmel empor zu bringen, noch den Pfad zu finden zum seligen Volk der Hyperboreer.[1]) Ueberall im Heidentum finden sich denn auch Klagestimmen über die Dunkelheit, in welcher die Menschen betreffs der tiefsten Fragen der Menschheit sich befinden. „Wir wollen warten," heißt es in einem platonischen Dialog, „auf einen, sei es ein Gott oder ein gottbegeisteter Mensch, der uns unsere religiösen Pflichten lehrt und wie Athene bei Homer zu Diomedes sagt, die Dunkelheit von unsern Augen nimmt." „Wir müssen eben die beste menschliche Ansicht ergreifen," sagt anderswo Plato, „um von ihr getragen, wie von einem Flosse, das gefahrvolle Meer des Lebens zu durchschiffen, wenn es nicht einen sicheren und gefahrloseren Weg auf einem festeren Fahrzeug, oder eine göttliche Offenbarung giebt, um diese Fahrt zurückzulegen."

Wenn die Unfähigkeit menschlichen Denkens, ausreichendes wirkliches Wissen von Gott zu stande zu bringen, erwiesen ist, so wird es klar, daß Offenbarung notwendig ist, um Frömmigkeit auf Erden sicher zu stellen. Diesem Verlangen kommt Gott durch eine fortlaufende Offenbarungsgeschichte entgegen, wie sie die Urkunden unserer hl. Schriften enthalten, die auch immer und immer wieder, die Kritik mag noch so viel Zerstörungsarbeit thun, auf dem Wege des inneren Geisteserweises Gebildete und Ungebildete zum dankbaren Ergreifen der hier dargebotenen, sicheren Gottes- und Heilserkenntnis führt.

---

1) Chantépie de la Saussaye, Religionsgeschichte II, S. 172.

Wenn nun aber auf etwa zu erwartende Helfer in idealer Gestalt, wir nannten sie Erlösergestalten, hingewiesen wird, so muß diese Thatsache in der Weise verstanden werden, daß in ihnen zwar keine Weissagungen, wohl aber Ahnungen und Triebe der sittlichen Anlage zum Ausdruck kommen. Der Weise der Stoiker und der leidende Gerechte Platos, wie auch der Heilige Laotse's in China, sind Spekulationsgestalten, die nichts als das tiefe Verlangen nach Erneuerung der Menschheit darthun, die aber den abstrakt-spekulativen Charakter behalten und niemals das Herz des Volkes zu erwärmen vermögen.

Der Gedanke der Erlösung aber, wie er sich in dem Opferkultus ausspricht, tastet unsicher auf diesem Gebiet umher. Das sehen wir besonders am indischen Opferceremoniell, wo die Opferfähigkeit immer wieder aus dem alten Opferobjekt in ein neues weicht. Da dies aber ohne Zweifel mit den nationalökonomischen Verhältnissen, d. h. mit der Verarmung des Volkes zusammenhing, so liegt in diesen Aenderungen nichts als menschliche Willkür und priesterliche Berechnung. Die Menschenopfer vollends sind, wo sie religiös gemeint sind, der Ausdruck der sittlichen Verzweiflung.

Also innerlich wahrhaft befriedigen vermochten alle diese Kultakte nicht, noch konnte ein philosophisch produzierter Idealmensch in der Zukunft das Herz über dem Elend der Gegenwart trösten. Wir sehen darum, daß die ganze unermeßliche Heidenwelt während Jahrtausenden in religiöser Hinsicht im Grunde außerordentlich wenig Befriedigendes und wahrhaft Brauchbares und Wahres zu stande gebracht hat. Nur Hinweisungen auf die tief in der Menschenbrust liegenden und immer und überall sich geltendmachenden Bedürfnisse geben, gleichsam wie ein Kranker den Finger auf die wunden wehen Stellen hinlegen, konnte sie, mehr nicht. Hier gilt, was Xenophanes in seiner Schrift „Ueber die Natur" sagt: „Niemand hat Gewisses erkannt, noch wird es erkennen über die Götter, noch was ich vom Weltall sagte. Denn, wenn er auch das Vollendetste sagte, weiß er es dennoch nicht; sondern Wahn ist über alles verhängt."

Und doch, wenn wir nur die alte klassische Literatur, wie auch die Berichte der Missionare uns vergegenwärtigen, so liegt — obwohl die heidnischen Gottheiten vielfach nur Schöpfungen einer religiösen Phantasie waren — doch in der Verehrung dieser Götter

schon eine gewisse innere, auch sittlich hebende Befriedigung, insofern dem Impuls des Gottesbewußtseins hiezu Folge gegeben wird. So erzählt Plutarch[1]) die Bekehrung eines heidnischen ruchlosen Freigeistes, der, in Folge eines lebensgefährlichen Sturzes ein völlig anderer Mensch geworden, nun die Gottheit verehrte, und auch sittlich als ein ganz anderer sich erwies. „Das," sagt Dionysius von Halicarnassus, der um die Zeit von Christi Geburt lebte,[2]) „bewundere ich an dem Romulus, daß er für den Grund des Bürgerrechts etwas hielt, von welchem alle Staatsmänner reden, nämlich das Wohlwollen der Götter, welches, wo es vorhanden, alles dem Menschen zum Besten lenkt." Dann schildert er, wie Romulus gelehrt habe, von den Göttern das Beste zu sagen und alles Unsittliche von ihren Sagen fern zu halten, und wie in Folge davon alle auf die Gottheit bezughabenden Handlungen und Reden eine Frömmigkeit zeigten, wie sie bei den Hellenen und Barbaren sonst sich nicht finde. Aus solchen Berichten und Aussprüchen geht deutlich hervor, daß nicht nur das Wissen, daß Gott ist, in allen Menschen lebt, sondern daß es sittlich degradiert, dieses Zeugnis in der eigenen Brust zu ertöten oder zu ignorieren. Wir sagen darum, daß die einfache Bejahung der Lebensbeziehung des Menschen zu Gott im Kultus, auch wo keine Offenbarung vorliegt, innerlich etwas Befriedigendes, den sittlichen Menschen Stärkendes giebt, daß aber trotzdem das Herz im tiefsten Grunde unendlich unbefriedigt bleiben muß, weil absolut kein Geisteserweis vorhanden ist, kraft dessen, wie Paulus rühmt, der Geist Gottes Zeugnis giebt dem menschlichen Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.

Kommen wir nun zu den sittlichen Wahrheitselementen des Heidentums, so tritt uns hier eine viel größere Uebereinstimmung in den Grundanschauungen entgegen. Der Glaube, daß der Mensch unsterblich sei, tritt uns, wie wir wissen, bei allen Völkern entgegen. Wir haben gesehen, wie die heidnischen Gottheiten nie völlig rein geistige, wirklich überweltliche, sondern stets kosmisch-materielle Wesenheiten sind. Ganz dasselbe nehmen wir bei dem Unsterblichkeitsglauben der Heiden wahr. Der Heide vermag nirgends eine

1) Vergleiche Tholuk, Der sittliche Charakter des Heidentums. S. 17.
2) Tholuk, ebenda 12.

von der Diesseitigkeit unabhängige Fortdauer nach dem Tode zu denken. Mit andern Worten, die jenseitige Existenz hat bei ihm niemals ihren Grund in einem Schöpferwillen, sondern in den der materiellen Welt angehörigen Substanzen. Bei den Chinesen finden wir einen ausgebildeten Kultus der Verstorbenen. Diese sind nach ihrer Anschauung durchaus von den Opfern der Nachkommen auf Erden abhängig, und die Gaben an dieselben in Speisen, Kleidern und Häusern (gemalte) bedingen ihre Seligkeit. — Bei den Arjas im Pandschab herrschte die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen Speise und Trank zu ihrer Erhaltung nötig haben, wie ja sogar die Götter des Soma und des Butteropfers bedürfen, um Kraft zum Kampfe zu gewinnen, überhaupt wieder zu kraftvollem Dasein zu gelangen. Die Anschauung war allgemein, daß die verstorbenen Seelen der Opfermahlzeiten bedürftig seien, und daß es daher religiöse Pflicht sei, täglich womöglich die Manen der Väter durch Spenden zu speisen. Im Gesetzbuch des Manu heißt es: „die Manen werden einen ganzen Monat gesättiget durch Sesam, Reis, Korn, schwarze Erbsen, Wasserwurzeln oder Früchte, dargereicht unter den gewöhnlichen Ceremonien." Die Gebete und Bitten zu den Göttern wurden durch zweimalige Spenden besonders erhörlich gemacht, indem dadurch die Götter wohlwollend gestimmt wurden. Aehnlich den stammverwandten Brüdern im Pandschab, hatten die alten homerischen Griechen ebenfalls die Vorstellung, daß die Seelen, die ohne Blut sind, eigentlich keine Kraft und kein Leben haben, zum Opfer herbeikommen und sich begierig herzudrängen, um durch dieselben zur Besinnung, zum Bewußtsein zu kommen. Wir wissen nach der Odyssee von einer Asphodeloswiese in der Unterwelt. Man setzte im Mythus diese lilienartige Pflanze mit Knollen wahrscheinlich deshalb in die Unterwelt, weil man sie auch auf die Gräber pflanzte, damit sie den Toten noch einige Nahrung gewähre.[1])

Eine ähnliche Anschauung hatten die Römer, die bei der Bestattung ihrer Toten das Grab mit Wein besprengten und dem Lar, d. h. dem Geist des Verklärten, ein Opfer von Widdern darbrachten, ferner ein eigenes Opfermahl für denselben bereiteten

1) Vergl. Lübker, Das klassische Altertum, S. 775. 1. Auflage.

und an sein Grab hinsetzten. Das wurde bei der Wiederkehr des Sterbetages (parentalia) wiederholt. Außerdem wurden am 21. Februar, dem Tag der feralia, den Dii manes allerlei Speisen und Gaben gebracht. Endlich war es Brauch, daß die Laren, die verklärten Geister der Vorfahren, bei jeder Mahlzeit ihre bestimmten Opfer von Speise und Trank erhielten, die ihnen unter andachtsvollem Schweigen in kleinen Schüsseln auf den Herd gesetzt und in die Flamme geschüttet wurden.

Auch die Egypter, welche überhaupt die Erhaltung des Leibes für die Existenz der Seele für durchaus nötig hielten, opferten an bestimmten Tagen Libationen und Mahlzeiten den Verstorbenen,[1]) weil nach ihrer Anschauung die Seele Hunger und Durst empfindet. Im Lande des Zarathustra kommen am Schlusse jeden Jahres die Fravaschi (die Geister der Ahnen) zu ihren Geschlechtern und weilen 10 Nächte unter ihnen und fragen: „Wer wird uns aufnehmen und uns opfern und preisen?" Den segnen sie dann, der ihnen Gebet, Fleisch und Kleider opfert.

Wie ganz anders die Anschauung der Offenbarungsreligion, wo Gott auch der Gott der Verstorbenen ist und von einer Abhängigkeit vom Diesseits auch nicht eine Spur vorhanden ist.

Auch der Sittlichkeit der Heiden, so hoch sie z. B im Buddhismus steht, mangelt das Grundmotiv aller Tugend: die Liebe. Das kann auch nicht anders sein, nachdem dem gefallenen Menschen der Begriff der Gnade und Liebe Gottes abhanden gekommen war. „Eine selbstlose Welt kennt die alte Welt nicht." [2]) Dem Freund soll man Freund, dem Feind Feind sein; gegen die Fremden und Diener ist Kälte und Härte, gegen den Feind Haß und Rachsucht das Richtige (Hesiod). Fehlt der Moral das Motiv der Liebe, so fehlt ihr der Lebensnerv. Sie vermag sich dann nur auf der Linie der beiden Pole Gerechtigkeit und Güte zu halten. „In der griechischen Religion kann das Motiv der Liebe nicht vorhanden sein; denn Liebe allein erzeugt Gegenliebe. Hat also die Gottheit keine freie rechtliche Liebe zum Menschengeschlecht als solchem, sondern nur

---

1) Revue de l'histoire des Religions XIV. S. 28.

2) Luthard, Die antike Ethik, S. 10.

zu einzelnen (Gunst), wird der menschliche Gedanke von der Gottheit nur durch die Vorstellung von ihrer Macht beherrscht, so kann diese Vorstellung zwar Furcht und ehrerbietige Scheu, nicht aber Liebe erzeugen. Darum handelt der Mensch auch nicht aus Liebe, sondern aus Furcht und Ehrfurcht vor ihr. Ist ferner die schönste unwandelbarste Eigenschaft der Götter die Gerechtigkeit, so ist dies auch die höchste menschliche Tugend. Der Mensch handelt aus dem besten Motiv, wenn er um der göttlichen oder menschlichen Satzung willen jedem das Seine giebt, für sich aber nimmt, was ihm zukommt."[1]) Wo aber im Heidentum ein hohes sittliches Ziel erreicht werden will, wie dies im Stoizismus und im Buddhismus der Fall ist, da besteht auch die Sittlichkeit stets in Zurückgezogenheit und in gleichmütiger Gelassenheit. „Bei den Stoikern wird das sittliche Lebensideal ins Abstrakte verschoben. Die Welt ist ein System logischer Ordnung, die Allvernunft das von der menschlichen Vernunft zu erfassende. Da der Weltprozeß unabänderlich verläuft, so verzichtet der Mensch auf produktives, die Weltverhältnisse umgestaltendes Schaffen. Es wird nicht versucht, wie das Christentum es unternahm, eine neue Welt und eine neue Lebensgemeinschaft aufzubauen, den Kampf mit der Unvernunft aufzunehmen."[2]) Und von der Moral des Buddhismus sagt Köppen:[3]) „Die Ethik des Buddha ist negativ; sie ist eine Moral der Entsagung, nicht des Strebens und Schaffens; sie lehrt leiden und dulden, doch nicht handeln und wirken." Energievolle Hingebung für den Nächsten kennt die heidnische Moral nicht; thätiges Eingreifen in die Weltverhältnisse kann der Heide sich nicht mit hoher Sittlichkeit zusammendenken. Es wiederholt sich auf dem Gebiete der Sittlichkeit derselbe Gedankenprozeß, wie auf dem Gebiete der Religion. Vermag das Heidentum eine in die Welt fort und fort eingreifende und sie regierende Gottheit nicht in sittlicher Reinheit und würdevoller Hoheit zu denken, und muß es sie deshalb im Interesse der Erhabenheit zur Stille eines abstrakten Gedankens verurteilen und das Weltregierungsgeschäft untergeordneten Zwischenwesen über-

---

1) Luthard, Antike Ethik, S. 25.

2) Eucken, Die Lebensanschauung der großen Denker, S. 141.

3) Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. I. S. 471.

tragen, so ist nach heidnischer Meinung sittliche Reinheit nur möglich in völliger weltentsagender Stille und mönchischer Askese.

Von Interesse aber ist, wie bei den Kulturvölkern aufopfernde Hingebung für das Vaterland sich findet. Dieses bietet ihm Schutz gegen seine Feinde und verbürgt ihm den unangefochtenen Genuß seiner natürlichen Lebensgüter. Geht darum der Staat zu Grunde, so ist dem Bürger desselben seine Lebensgrundlage entzogen, darum treffen wir die höchste sittliche Hingebung im Kampf für das Vaterland. Psychologisch könnte man diese Erscheinung auch so erklären, indem man sagt: das absolute Moment seiner Sittlichkeit liegt dem Heiden im Staate. Anstatt an den absoluten Willen Gottes, ist er an denjenigen des Staates gebunden, d. h. er fühlt sich von diesem durchaus abhängig. So sieht er sich auch veranlaßt, zur Realisierung seines höchsten Gutes, das im Staate liegt, das höchste, selbst sein Leben hinzugeben. Religiös würde er dann das damit begründen, daß er sagen würde: Eben der Götter höchstes Anliegen ist das Wohl des Staates; sie sind recht eigentlich Staatsgötter.

Was nun die Gerichtsstrafen, wie den Gerichtsort im Jenseits betrifft, so überwiegt die Ausmalung der Strafen weit die spärlich vorkommenden heiteren Aussichten ins Jenseits. Hier hat sichtlich der dunkle Schatten der Schuld die frohen Hoffnungen auf ein ewiges wahrhaft glückliches Dasein herabgestimmt. Vergleicht man aber die mythologisch so stark versetzten Gerichtsszenen des Heidentums mit den Richterhandlungen des Herrn Jesu Christi in den Evangelien und Briefen des Neuen Testaments, so fällt jedem die Einfachheit und schlichte Hoheit des christlichen jüngsten Gerichts gegenüber jenen heidnischen, von der dichtenden Phantasie ausgemalten Gerichtsvorgängen auf.

Ueberſehen wir die ganze Summe religiöser und sittlicher Erscheinungen, wie sie uns im Heidentum in kultivierten und in barbarischen Völkern entgegentreten, so erkennen wir überall religiöses und sittliches Unvermögen und Gebundenheit; wir sehen ersterbende Lichtschimmer, die bald auf eine einstige Leuchte hinweisen, bald nach Erweckung und Belebung zur hellen vollen Flamme schmachten. Ueberall aber ist es Nacht betreffs der allerwichtigsten und heiligsten Fragen des menschlichen Herzens: Was ist Wahrheit, wo ist Heil und Erlösung? Und eine Antwort giebt es nicht. Was jene Heiden

am Grabe eines der Ihren im Reigen sangen: „Wo ist er hingegangen? Wo ist er hingegangen? Wir wissen es nicht, wir wissen es nicht,“ gilt von ihrem ganzen religiösen und sittlichen Leben. Ueberall und durch alle Zeiten hindurch tönt es uns entgegen: wir wissen es nicht; kommt herüber und helft uns.

Bayerische
Staatsbibliothek
MUNCHEN

L. Reinhardt, Buchdruckerei, Basel.

KARL KRAUSBART
BUCHBINDEREI
MÜNCHEN 9, BIRKENLEITEN 35/II
BEIM CANDIDPL.

Tischhauser, Christian

Grundzüge der Religionswissenschaft zur Einleitung in die Religionsgeschichte

Basel 1891

H.g.hum. 417 u
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11615397-9